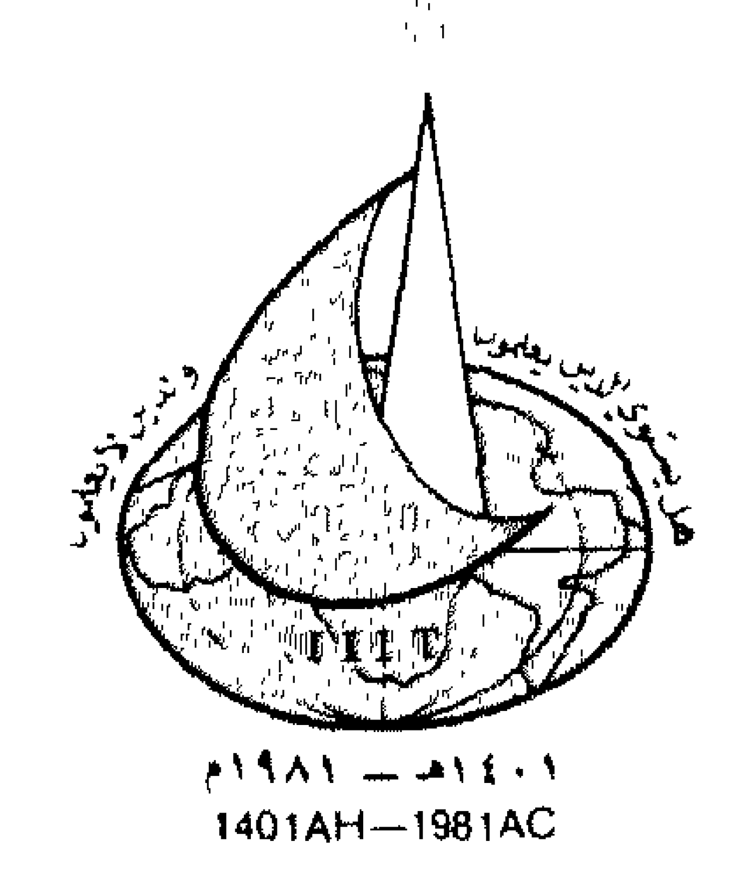
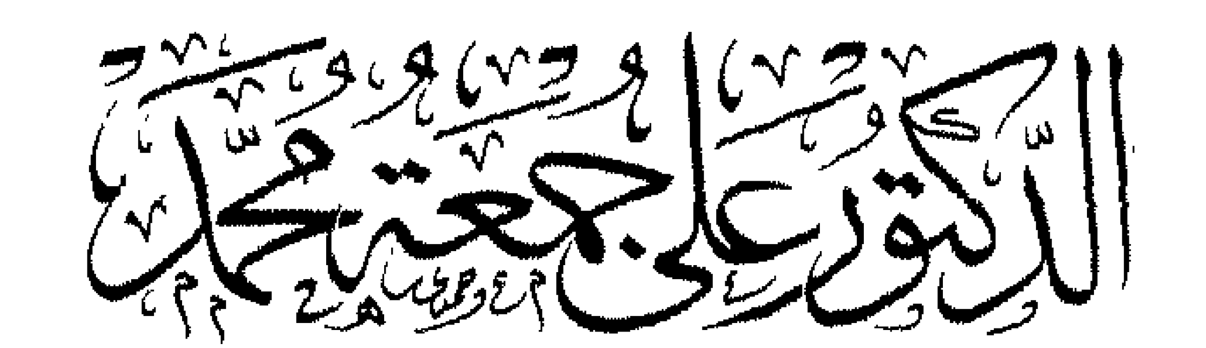




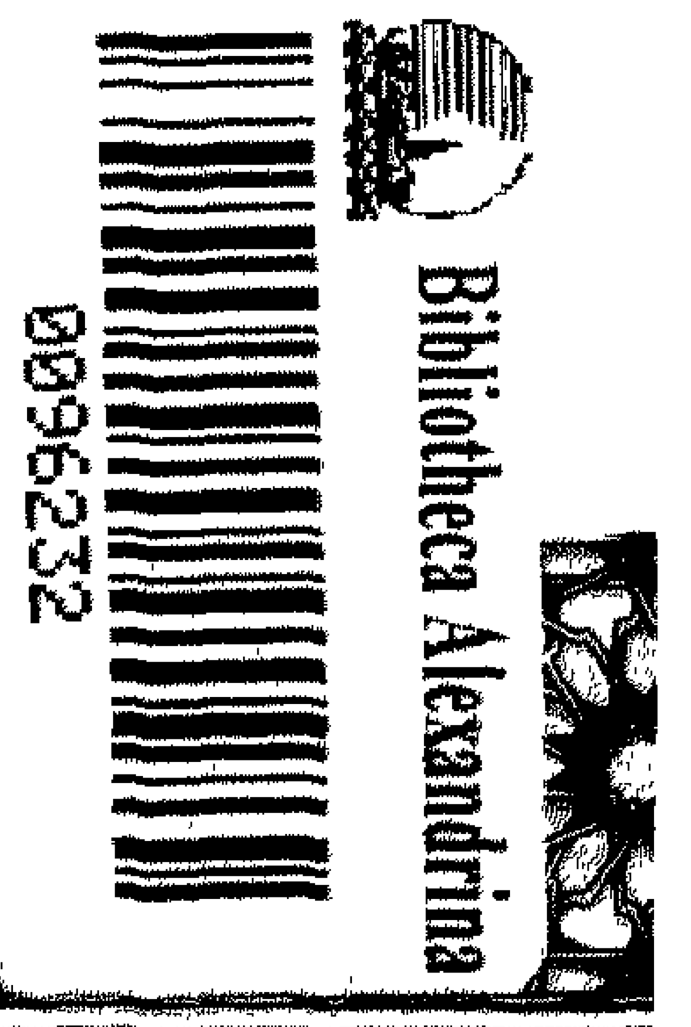
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

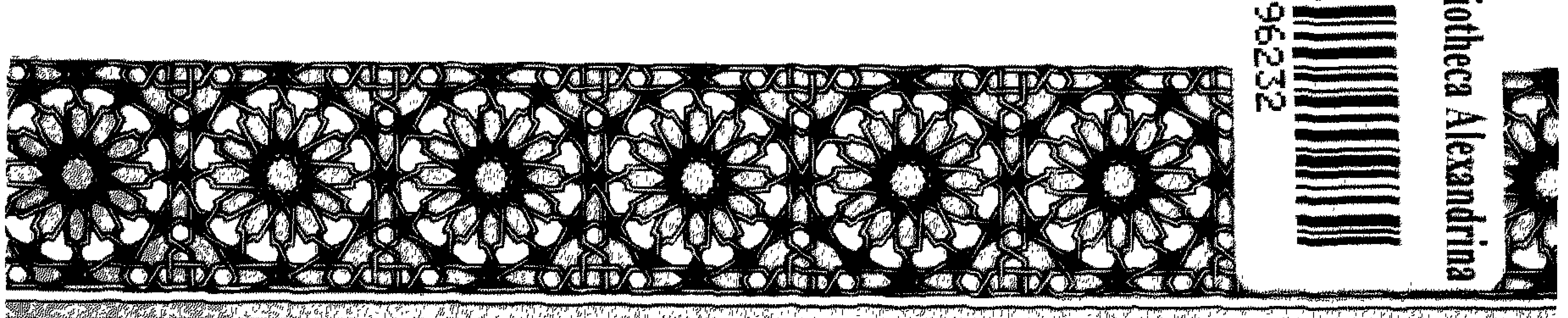
سلسلة المفاهيم والمصطلحات (٢)

المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم



الدكتور علي جمعة محمد



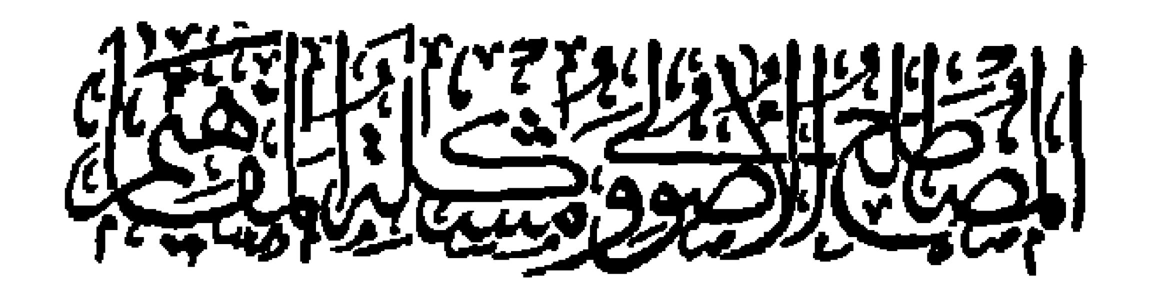




علي جمعة محمد

- من مواليد مدينة بنى سويف ، ١٩٥٢.
- بكالوريس التجارة ، جامعة عين شمس ١٩٧٣ .
- ليسانس كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، جامعة الأزهر ١٩٧٩ .
- ماجستير كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ١٩٨٥ بتقدير ممتاز فى أصول الفقه .
- دكتوراه كلية الشريعة و القانون ، جامعة الأزهر ١٩٨٨ مع مرتبة الشرف الأولى فى أصول الفقه
- أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية ، جامعة الأزهر .
- عضو لجنة الفتوى بالأزهر الشريف منذ عام ١٩٩٥ .
- عضو لجنة الفقه بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية منذ عام ١٩٩٦ .
- عضو اللجان الفنية بمجمع البحوث الإسلامية منذ عام ١٩٩٤ .
- المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى و مدير مكتب القاهرة منذ ١٩٩٢ .
- نائب مدير مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامى ، جامعه الأزهر منذ ١٩٩٣ .
- شارك فى هيئة تحرير العديد من المجلات العلمية والثقافية مثل المسلم المعاصر ، رابطة الجامعات العربية ، الاقتصاد الإسلامى ، مجلة المسلم ، مجلة الإسلام ، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية
- شارك فى العديد من المؤتمرات العلمية سواء بصفته الشخصية أو نائبا عن فضيلة الامام الأكبر شيخ الأزهر فى العديد من الدول مثل إيطاليا وأسبانيا والفلبين وبريطانيا وروسيا وأمريكا وماليزيا واليابان و غيرها .
- شارك كعضو فى لجان مجمع البحوث الإسلامية لتقويم أعمال مؤتمر السكان بالقاهرة ومؤتمر المرأة بيكين .
- أهم المؤلفات المنشورة :-

- المصطلح الأصولى .
- قضية تجديد أصول الفقه .
- الحكم الشرعى عند الأصوليين .
- أثر ذهاب المحل فى الحكم .
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية .
- علاقة أصول الفقه بالفلسفة .
- مباحث الأمر عند الاصوليين .
- الرؤيا وحجيتها الاصولية .
- النسخ عند الأصولين .
- النظريات الأصولية .

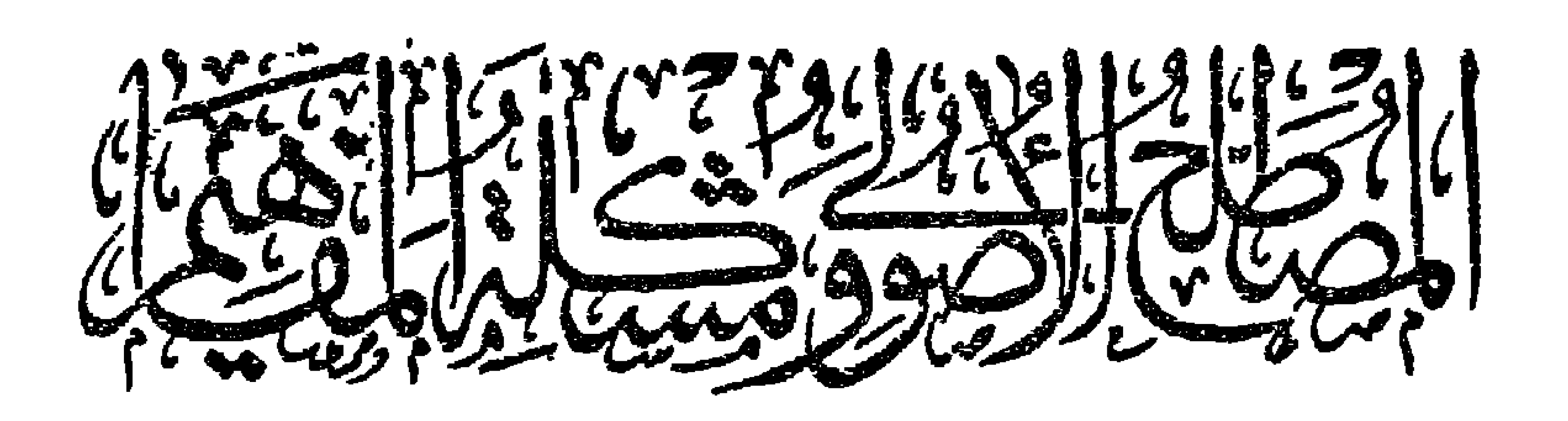


الطبعة الأولى

١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الدكتور علي جمعة محمد

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م

(سلسلة المفاهيم والمصطلحات ؛ ٢)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب – ش الجزيرة الوسطى – الزمالك – القاهرة – ج. م. ع

بيانات الفهرسة أثناء النشر – مكتبة المعهد بالقاهرة .

محمد ، علي جمعة .

المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم /علي جمعة محمد
. – ط ١. – القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٦ .
٥٧ ص . سم . – (سلسلة المفاهيم والمصطلحات ؛ ٢)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
تدمك ٩- ٧٩ – ٥٢٢٤ – ٩٧٧ .
١– الفقه الإسلامي ، أصول – مصطلحات .
أ– العنوان ب– (السلسلة)

رقم التصنيف : ٢٥١ .

رقم الإيداع : ١٠١١٤ / ١٩٩٦ .

المحتويات

المقدمة

الحمد لله ، والصلاة على رسول الله ، وبعد ...

فقد لاحظنا أنه قد شاع التلاعب بالمفاهيم بإزاء المصطلحات شيوعاً كاد أن يقضي على الهوية وأصاب الأمة بحالة من الفوضى تعكس الأزمة الفكرية التى تمر بها الأمة مما دفعنى فى إطار المجموعة البحثية لمشروع المفاهيم بالمعهد العالمى للفكر الإسلامى – مكتب القاهرة – أن أتكلم عن قضية المصطلح والاصطلاح وأن أجمع ما تيسر لى فى هذا من كتب التراث وأطبقها على تعريف القياس باعتباره مصطلحاً أصولياً وقدمت لذلك بمدخلٍ لقضية المفاهيم والمصطلحات ، فوقع ذلك فى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : المدخل .

المبحث الثانى : الاصطلاح .

المبحث الثالث : التطبيق على شرح مصطلح القياس .

ومنها يتبين لنا أن التلاعب بمصطلحات السلف الصالح ، أو عدم فهم معانيها يؤدى إلى كارثة علمية محققة ، وانهيار تام لأركان العلم وضياع لمفاهيمه ، وهذا ما تراه الآن بعد احتلال واختلال مفهوم كلمة العلم ، والتى كانت تعنى فى تراثنا : الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشىء عن دليل والذى شاع استعماله الآن فى مقابلة ترجمة اللفظة الانجليزية Science ومعناها : العلم المدرك بالحس فقط دون غيره من وسائل الإدراك العقلية أو السمعية أو العرفانية ، مما أدى إلى القول بأن مسألة الألوهية مسألة غير علمية مما يوقع فى نفس السامع العامى أنها جهل ، حيث إن ضد العلم ، الجهل. ولقد لُبثت كثير من المصطلحات ، وشوهت بإزائها كثير من المفاهيم مثل الحضارة والدين والتراث والحكومة وغير ذلك مما دعى الشيخ المرصفى إلى أن يؤلف كتابه فى أواخر الماضى (الكلم الثمان)[1] ويتكلم فيه عن ما طرأ على مفاهيم كلمات ثمان لاحظ تغير مدلولها بين الماضى والحاضر ، وتقوم الدعاوى الآن لتجديد العلوم الشرعية ، ووضع مصطلحات جديدة بدعوى الاجتهاد أو بدعوى التيسير ، فينبغى الالتفات بدقة إلى ما يمكن أن يحدثه وضع الألفاظ بإزاء المعانى من خلل فى الفهم واضطراب فى العلم فعالجت هذه المسألة فى بحثى هذا من جانب علم أصول الفقه . وعسى الله أن ينفع به إنه نعم المولى ونعم النصير .

---

(١) انظر رؤية فى تحديث الفكر المصرى مع نص : الكلم الثمان أعده د . أحمد زكريا الشلق وطبع بالهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٤م .

المبحث الأول

مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات

المبحث الأول

مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات

أولاً : تحديد المشكلة وتصورها :

١- لقد اطلعنا على دين الإسلام المنقول إلينا عبر النبى محمد ﷺ ، من مصادره الكتاب والسنة ، واطلعنا أيضاً على فهم المسلمين -فيما اتفقوا عليه- لهذا الدين ، وفهمنا من ذلك صورة معينة مرضية ، ثم رأينا أن هناك تحولا شديداً عن الدين بهذا المفهوم الموروث والذى ارتضيناه وهذا التحول شاع فى حياتنا الثقافية وبين جمهور المثقفين ، ورأينا تصوراً آخر ودعوى أخرى لنيل السعادة فى الدنيا ، والتمكن فى الأرض ، وكلما اطلعنا على دين الله وجدناه بالمعنى الموروث أقرب إلى الواقع وأشد ثباتاً لتحقيق سعادة الدارين الدنيا والآخرة .

٢ - فالإسلام عقيدة ينبثق عنها نظام ، والعقيدة إدراك جازم ثابت والعقيدة الصحيحة مطابقة للواقع عن دليل وبرهان ، وترى العقيدة الإسلامية أن هذا الكون مخلوق لله تعالى ، وأن الله قد أرسل الرسل وأنزل الكتب عن طريق الوحى لإرشاد العباد لما خلقهم له ، وأنه سبحانه قد خلق الخلق لأمرين : -

أ - لعبادته　　　　　ب - ولعمارة الأرض

وأنزل لهم شريعة يلتزمون بها ومنهاجاً يسيرون على هديه لتحقيق هذين الهدفين ، وختم الرسالة بالنبى محمد بن عبد الله ﷺ ، (فالله يأمر وينهى والعبد يطيع ويلتزم) هذه هى صورة الكون ، التى أخبر الله عن كل ما فيه أنه مسخر للإنسان فقال : ﴿**وسخرلكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه**﴾ (١٣ - الجاثية)

٣ - أما صورة الإنسان : فهو مخلوق له جسد وله نفسية وهناك صلة بينهما ، ووضع الإسلام للإنسان ما يناسب تركيبه الجسدى من أنواع المآكل والمشارب والبيئات والعلاقات فحرم عليه ما يذهب العقل من خمر أو مخدر وما هو خبيث ، قال تعالى : ﴿**ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾ (١٥٧ : الأعراف) ، وقال رسول ﷺ "من لا يشكر للناس لا يشكر لله" وقال تعالى ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم**﴾ وقال رسول الله ﷺ ((من لا يرحم لا يرحم)) ، ((إن الله يحب من أحدكم إذا عمل عملاً أن يتقنه)) ، ((أحب

الأعمال لله أدومها وإن قل» ، فى غير ما آية وحديث تعالج تنظيم تلك الحياة .

٤- ويرى الإسلام بمفهومه الموروث أن الإنسان ذو فطرة خيرة وأن الشر أمر طارئ عليه ، فهو يولد خيراً سوياً فى نفسيته ، كما خلق سوياً معتدلاً فى جسده .

قال تعالى **﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾** وقال **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (الروم :٣٠) ، قال ابن كثير فى تفسيره "ونفس وما سواها" : أى خلقها سوية مستقيمة على الفطرة ، ويصف ابن القيم الإنسان فى تفسيره (ص ٣٧٤) قال:

قلبه مضئ يكاد يعرف الحق بفطرته وعقله ولكن لا مادة له من نفسه فجاءت مادة الوحى فباشرت قلبه وخالطت بشاشته فازداد نوراً بالوحى على نوره الذى فطره الله تعالى عليه ، فاجتمع له نور الوحى إلى نور الفطرة ، نور على نور، فيكاد ينطق بالحق وإن لم يسمع فيه أثراً ، ثم يسمع الأثر مطابقاً لما شهدت به فطرته فيكون نوراً على نور) أ . هـ

٥ - والخير الذى فطر عليه الإنسان هو :

أ - السلامة من العيوب

ب - الاعتراف بعبودية الإنسان لخالق واحد

جـ - أصول القيم الأخلاقية : فهو يعرف أن الشكر خير محمود وأن الجحود شر مذموم .

د - أصول المعرفة العقلية : يعلم أن الأثر يدل على المؤثر وأن الكل أكبر من الجزء وأن التناقض باطل .

هـ - أصول القيم الجمالية : كحب الجمال والنظافة والنظام والخير والقوة.. إلخ .

و- الغرائز والحاجات التى تدفع الإنسان إلى حفظ النفس والنوع بالأكل والشرب والسكن واللباس والتزاوج .

ز- القدرة على العمل والتفكير والإبداع والاختيار .

٦- فمعنى الفطرة أن الله صاغ الإنسان وكونه وركبه بحيث لا يصلح له إلا الخير، وأن الله جعل معرفة ذلك مركوزة فى الإنسان لا يحتاج إلى من يعلمه ذلك من خارجه وإن كان العلم الخارجى يزيدة قوه . ومع ذلك

فالإنسان له إرادة يستطيع أن يسير فى طريق الخير أو الشر إن شاء فيسعد أو يشقى.

٧- وطبقاً لهذه الصورة للإنسان فى هذا الكون ، ولأهدافه المطلوب تحقيقها (العبادة والعمران) ، فإن تعليم الإنسان ونقل المعرفة منه وإليه - وكما هومفهوم من مصادر الشريعة وما عليه المحققون من علماء المسلمين - يجب أن يكون فى إطار معرفى محدد ، مصادره الوحى والوجود .

٨- أما الوحى ، فهو خطاب الله تعالى للبشر ، وهذا الخطاب مدلول عليه بالقرآن الكريم ، وهو كتاب الله المنقول إلينا بالتواتر بين دفتى المصحف المتعبد بتلاوته ، وبسنة رسوله وهى ما صح عنه عن طريق الرواية بصحة الأسانيد ، وثقة الرواة الناقلين ، وبصحة معناه بحيث لا يتعارض مع غيره من أصول الشرع المنقولة المستقرة .

٩ - أما الوجود ، ففرق العلماء والمفكرون بين الواقع وبين نفس الأمر .فالواقع هو ما يدرك بالحواس البشرية ، والملاحظ أنه ثابت عبر الأزمان ، فما زال الماء سائلاً لطيفاً يسبب الرى وتقبله الفطرة للطهارة والاستعمال ، وما زالت الشمس ترى وهى تسير فى السماء من المشرق إلى المغرب ، هكذا . ومن الملاحظ أن الوحى وهو يخاطب الجميع يخاطبهم طبقاً للواقع أى ما تدركه الحواس البشرية من غير واسطة بل ويبنى أحكامه على ذلك ولا يعارض ولا ينهى عن معرفة نفس الأمر .

أما نفس الأمر ، فهو مختلف وغيرثابت ، فالمقصود بنفس الأمر ما وراء الحواس البشرية ، أى الحياة المجهرية سواء الميكرسكوبية أو التليسكوبية ، فإن نقطة الماء تحت الميكرسكوب ستظهر بما فيها من آلاف أو ملايين البكتريا بما تعافه النفس البشرية أن تقدم على شربه لو اطلع عليه عموم الناس ، والقمر الذى تغنى بجماله وبهائه الشعراء سطح مخربش قبيح تحت نظر التليسكوب ، وهذه الصورة للماء والقمر ليست نهاية المطاف بل إن الماء مكون من أيدروجين يشتعل وأكسوجين يساعد على الاشتعال وحقيقة الحسبة ليست كذلك ، وليس هذا نهاية المطاف فإن ذرة الأيدروجين فيها نواة واليكترون يسير حولها والنواة لها مكونات ، وهكذا فإن الحقيقة التى عند الله فى وجوده يكتشف الإنسان كل يوم منها بقدر لا يحيط بها ، فإن قلنا أن نفس الأمر هو ما عند الله فإن الطريق ما بين الواقع المشاهد المحسوس بالحواس البشرية وبين نفس الأمر سيمر الإنسان فيه من مرحلة إلى مرحلة، ومن إطلاع إلى إطلاع (وفوق كل ذى علم عليم) .

١٠- ومن هنا كان لابد للقيم الأخلاقية والاجتماعية أن تكون أقرب إلى الواقع المعاش الذى يتعامل منه الإنسان لامع ما أدركه من نفس الأمر ، وكان لابد أن تكون معرفة الإنسان مقيدة بالوحى والوجود معاً ، فالوحى يرشد إلى خير نظام لأنه صادر من عليم بنفس الأمر دون أن يجعل نفس الأمر موضوعاً ينتظره المفكرون ، ولقد أخطأت الفلسفة الغربية حينما انهارت أمام نفس الأمر وتشككت في قدراتها فى القرن التاسع عشر حتى لم يبق للحقائق معنى ولا ثبات، فالحق أن الواقع حقيقة ثابتة وأن الطريق إلى معرفة نفس الأمر هو المتغير .

١١- ولقد أخطأت فرق من المسلمين حينما تمسكوا بظاهر الوحى وأنكروا جهة الوجود وأنكروا نفس الأمر لمخالفته لظاهر الوحى بزعمهم كمن أنكروا دوران الأرض لنصوص تصرح بجريان الشمس ﴿**والشمس تجرى لمستقر لها**﴾ (يس :٣٨) .

كما أخطأ من المسلمين من أنكر الوحى أو تأويله أوشك فيه أو كفر به فارتد ، حينما أيد الوجود والسعى فى طريق نفس الأمر عند التعارض الظاهرى ، حيث لم يلتفت إلى الفرق بين الأمرين .

١٢- واللغة الموروثة إنما وضعت لبيان الواقع لا لبيان نفس الأمر ، بل إن نفس الأمر قد لا تحتمله ألفاظ اللغة فيلجأ إلى الرمز ، أو إلى ألفاظ مولدة هى عبارة عن اختصارات لكلمات كثيرة .

١٣- والوضع : الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى.والواضع والجاعل لذلك قد تكون اللغة أو الشرع أو أهل العرف العام أو أهل العرف الخاص .

١٤- واختلف المفكرون المسلمون فى نشأة اللغة وأصلها ، فذهب فريق إلى أنه وضع إلهى ، وأن الله علم آدم الأسماء كلها ، وفريق آخر إلى أنهم البشر ، وثالث إلى أن أصول الكلمات من الله والتفريع والاشتقاق قام به البشر بعد معرفة القانون الكلى ، كأن ما على وزن فاعل فى اللغة العربية يفيد من قام بالفعل ، كالضارب والشارب . وتوقف فريق رابع لأن هذا المبحث لم يقم عليه دليل لا من الوحى ولا من التاريخ عندهم والأكثر على الرأى الأول ودليله ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾ وأن هناك ألفاظ مثل لفظ الجلالة (الله) لا يمكن للبشر وضعه بازاء معناه حيث أنه خارج عن الحس ، ويمكن وضع إله لما فطروا عليه من وجود إله للعالم ؛ ولكن كلمة (الله) غير كلمة (إله) فهى علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد و لم يتسم به غيره مما يدل على أن ذلك الوضع من خارج البشر ، إلى آخر أدلتهم .

١٥- والشرع يأتى وينقل من معناه اللغوى إلى معنى آخر يريده فيصبح

للكلمة معنى فى اللغة ومعنى فى الشرع ، فالصلاة معناها العطف لغة وجاء الشارع ليجعل معناها أفعال مخصوصة تبدأ بالتكبير وتنتهى بالتسليم لعبادة ا لله ، والعطف الذى هو معناها فى اللغة يؤخذ منه معنى الثنى فسمى الفرس الثانى فى السباق مصلى ، وأخذ منه معنى الدعاء لأن الداعى وهو طرف من الأطراف يدعو وينتظر الإجابة من الطرف الآخر .

١٦- وأهل العرف العام قد يستقر عندهم معنى للكلمة هو أخص من معناها فى اللغة وهذا يسميه أهل النحو العلم بالغلبة ، وهو أن يكون للفظ عموم بحسب الوضع اللغوى فيعرض له خصوص بحسب الاستعمال ، فكلمة عقبة أو مدينة تستعمل فى اللغة لأى عائق فى الطريق أو لأى تجمع سكنى ، وغلب عند أهل العرف العام تسمية المكان الخصوصى بالبحر الأحمر عقبة أو عند إطلاق المدينة ينصرف الذهن إلى المدينة المنورة بالحجاز ، والدابة فى اللغة لكل ما يدب على الأرض وفى الاستعمال أصبحت للفرس والحمار خاصة .

وقد يستعمل أهل العرف العام والمقصود بهم عموم الناس فى بلد معين لفظة لغوية فى غير معناها أصلاً ، فيصبح اطلاقها فى اصطلاح المخاطبين يعنى ذلك المعنى ، لا المعنى المعجمى مثل كلمة دبوس وهى لغة آلة من أدوات الحرب التى شاع استعمالها فى المشبك فى العرف العام .

١٧- ومن الملاحظ أن وضع العرف العام للألفاظ بازاء المعانى إنما هو فى قليل محصور من الكلمات ، وإلا لو كثر وزاد زيادة كبيرة لانقطع التفاهم بالكلية بين متعلم العربية وبين عموم الناس ، وهذا خلاف الواقع المشاهد على أن كثيراً من صعوبة الفهم بينهما ترجع إلى استحداث معان جديدة لألفاظ لها معان أخرى فى اللغة الأم .

١٨- وأهل العرف هم الكاتبون والباحثون فى العلوم المختلفة ، وأهل كل فن أو علم لهم وضع مستقل للألفاظ بازاء المعانى ، وهو ما يسمى بالمصطلح ، ولابد لهذا المصطلح:-

أ- أن يكون شائعاً بين أهل الفن الواحد شيوعاً تاماً .

ب- أن يكون مقبولاً قبولاً عاماً .

جـ- أن يستعمل داخل العلم ، ومن هنا قالوا لا مشاحة فى الاصطلاح يعنى أن الألفاظ قوالب للمعانى والهدف منها نقل الأفكار من ذهن المتكلم أو الكاتب إلى ذهن السامع أو القارئ ، وما دام اللفظ المعين أياً كان موضوعاً بازاء معنى فى فن معين ولا يستعمل إلا داخل هذا الفن فلا بأس باستعماله .

ثانياً : المدخل النظرى

١- يحسن للباحث فى مسألة وضع المصطلحات بازاء المفاهيم ، ومدى مطابقتها لإطاره المرجعى أن يلم بشئ من طريقة المواضعة وإنشاء المصطلح .

٢- لقد وضع عضد الدين الايجى رسالته فى علم الوضع فكان بذلك أول من أفرد هذا المعنى بالتأليف حتى صار فرعاً من فروع علم اللغة ، والوضع هو : جعل اللفظ بازاء المعنى.

٣- وتقاسم الوضع ثلاثة :-

أ- من جهة نفس الوضع ينقسم إلى قسمين :

- تحقيقى : وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه أى من غير علاقة ولا قرينة ، وهو ما يسمى بالحقيقة عند البلاغيين فالحقيقة عندهم هى استعمال اللفظ فيما وضع له أولاً فى اصطلاح التخاطب ، فاستعمال كلمة (دين) فى معناه الذى وضع له فى الشرع وهو وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات هذا الاستعمال حقيقة ، لأن وضعه لهذا المعنى تحقيقى .

- تأويلى : وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى لدلالة عليه بواسطة العلاقة والقرينة ، مثل المجاز حيث عرفوه بأنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً فى اصطلاح التخاطب ، فاستعمال كلمة الدين فى العبادات والشعائر فقط استعمال مجازى لأن وضعه لهذا المعنى تأويلى .

ب- من جهة اللفظ الموضوع ينقسم إلى :-

- مشخص : وهو ما كان اللفظ الموضوع فيه ملحوظ بخصوصه فاللفظ شخصى سواء أكان المعنى كذلك كوضع (زيد) اسماً لشخص معين ، أو كان المعنى كلياً كوضع "إنسان" بازاء الحيوان الناطق (فلا علاقة بين شخصية اللفظ وشخصية المعنى هنا فالتشخيص هو للفظ وليس للمعنى لأنه قد يكون كلياً) .

- نوعى : وهو ألا يكون اللفظ الموضوع ملاحظاً بخصوصه وعل ذلك فهو يمثل قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كثيرة مثل لفظ على هيئة (فاعل) يدل فى العربية على من قام بالفعل و(مفعول) يدل على من وقع عليه الفعل وهكذا فهو يشمل المجازات .

جـ- ومن جهة ملاحظة الواضع عند الوضع :

ـ خاص

– والموضوع له خاص أيضاً وهو وضع أعلام الأشخاص كزيد وعمرو أو أعلام الأجناس كأسامة علم على الأسد ، والوضع الخاص لموضوع خاص يتعقل الواضع موضوعاً له بخصوصه وشخصية ثم يضع بإزائه اللفظ .

والموضوع له قد يكون موجوداً فعلاً أو تقديراً في الذهن فقط .

ـ عام

– والموضوع له عام أيضاً وهو أن يلاحظ الواضع معنى كلياً ثم يضع بإزائه لفظاً كوضع إنسان ورجل وقام وضرب ، بإزاء معانيها ، كوضع لفظة العلم بإزاء كل إدراك جازم[1] .

٤– اللفظ بالنسبة إلى مدلوله قد يكون كلياً أو جزئياً ، فالكلى ما لايمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، والكلى إما أن يدل على حدث أو ذات أو مركب منهما أو ملحق بذلك .

– فما يدل على الحديث يسمى مصدراً كالعدل والظلم .

– فما يدل على الذات يسمى اسم جنس كالإنسان .

– والمركب منهما يسمى المشتق من الأسماء .

– وما يلحق به يسمى الفعل وهو مشتمل على حدث وزمان ونسبة بينهما مثل (ذهب) .

٥– المشتق إما فعل أو غير الفعل ، وغير الفعل يدل على ذات وحدث ونسبة بينهما يقصد بها ربط ذلك الحدث بتلك الذات ، وأعني بالذات هنا ما يشمل المكان والزمان حتى يدخل معنا اسم المكان واسم الزمان والواضع للمشتق بإزاء معناه يلاحظ مادته وهيئته.

أما المادة فهي عبارة عن الحروف بغض النظر عن ترتيبها أو حركتها وسكناتها فهي كالمادة الخام ، وأما الهيئة فهي عبارة عن ذلك الترتيب وتلك الحركات والسكنات .

---

(١) راجع في الوضع : رسالة في الوضع – على محمد النجار ، مصر ، خلاصة علم الوضع ، يوسف الدجوى ، مصر ، ١٩٢٠ .

٦ - ثم إن الواضع قد يكون هو واضع اللغة ، فيقال معنى هذه اللفظة في اللغة كذا أي وضعها واضع اللغة بإزاء هذا المعنى ، وقد يكون الشرع فيقال معناها شرعاً كذا ، وقد يكون العرف أما العام فيقال عرفاً كذا أو عرف أهل فن أو علم أو حرفة أو مهنة معينة وهذا ما يدعى (الاصطلاح) فيقال في الاصطلاح (كذا) فلابد من تحديد أهل ذلك الاصطلاح[1] .

٧ - ويمكن أن نعرف أى علم من العلوم سواء أكان تجريبياً أو اجتماعياً عن طريق التكلم عن قواعده ، أو عن الملكة التى هى كيفية راسخة فى النفس بها تدرك النفس الجزئيات فى ذلك العلم ، عن طريق الإدرراك الذى هو حصول لصورة مسألة من مسائل العلم فى الذهن ، ومن الملاحظ أن القواعد تصورها لا يحتاج إلى عالم أما الملكة والإدراك فيحتاج إلى عالم بالفن المعروف، وهذا التنوع لا يمثل آراء مختلفة بل يمثل اختيارات ممكنة .

- وعلى ذلك فإن هناك فرقاً يمكن إدراكه بين العلم باعتباره قواعد وبين العالم المتخصص فى هذا الفن أو ذاك ، ومصطلحات كل علم إنما يحددها المشتغلون فيه ، وهؤلاء المشتغلون قد تكون لهم مدارس مختلفة ومشارب متنوعة يختلف بموجبها معالجتهم لكل علم أو فن ، بل قد يختلفون فى المصطلحات الأساسية أو فى مسائل الفن أو مداخل العلم . والذى يجعلهم جميعاً من أهل علم أو فن معين وليس فنون متعددة يتعدد مشاربهم هو ما يسمى (بموضوع العلم) . وموضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، فموضوع علم الطب هو جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض وعلى ذلك تتكون مسائل الطب فى صورة جمل مفيدة فيها جسم الإنسان من ناحية الصحة أو المرض مبتدأ وما توصل إليه العلم وأهل الفن خبر فيقال جسم الإنسان يمرض بكذا إن حدث كذا ويصح من كذا إن أخذ كذا .... إلخ . وباتحاد موضوع العلم يطلق عليه اسماً معيناً .

٨- وشروط وضع المصطلح بإزاء المعنى فى فن من فنون العلم يمكن تلخيصها فيما يلى :

أ - وجود ثمة علاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى وإلا وصلنا إلى قضية الرمز ، والاصطلاح بالرمز أمر آخر غير الاصطلاح باللفظ ، ونحن هنا فى بحثنا نعالج أموراً حول الأخير وليس الأول . فهناك علاقة بين معنى مصطلح

---

(١) راجع عنقود الزواهر ، مولانا عبد الرحيم ، طبع مصر حجر قديماً .

السلطة فى معناها اللغوى ومعناها السياسى أو بين القياس فى معناه اللغوى ومعناه الأصولى وهكذا .

ب- أن يقره فريق من العلماء من أهل ذلك العلم ليصبح مقبولاً كمصطلح قبولاً عاماً ، وقبل إقراره إنما هو اقتراح مصطلح .

جـ- أن يتعلق معناه الجديد بموضوع العلم الموضوع هو فيه ، وإلا فإنه يكون مستعاراً من علم آخر ، وحينئذ فهو من المفاهيم الرحالة .

٩- كذلك فيتعلق بتلك المسألة قولهم لا مشاحة فى الاصطلاح أى لا منازعة لأنه هناك فرق بين الخلاف اللفظى بين فريقين وهو الذى لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لقال به . فالمعنى واحد والخلاف راجع للفظ ، وعلى هذا لايترتب على الخلاف اللفظى أثر ، وبين الخلاف المعنوى . والذى لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لم يقل به فيترتب على ذلك الخلاف أثر فالخلاف اللفظى يقال فيه إنه لا مشاحة فى الاصطلاح .

وعلى هذا فينبغى أن يحصر استعمال المصطلح داخل العلم ، ولا يجوز أن يخرج عن قاعة التباحث والتدارس إلى جمهور الناس ، لأن اختلاف جمهور الخطاب من المتعلمين إلى العوام يؤدى إلى فوضى فى الاستعمال ، واضطراب وتلبيس فى نقل المفاهيم ورسوخها ثم عملها وترتب الآثار عليها . ومن ثم يكون هناك مشاحة فى مضمون ذلك المصطلح حيث تغيرت رسالته من التباحث المتخصص بين أهل علم بعينه إلى العمل على نشر مضمون المنطلق من إطار مرجعى معين لفاعليه ملاحظات .

مثال ذلك لفظة العلم التى عنى بها ما قام على الحس والتجربة وجعلوه الطريق الوحيد لحدوث اليقين ، فنشأ عن هذا أن قضية الألوهية خارج نطاق العلم بهذا المفهوم فهى غير علمية على ما فى غير علمية من ظلال توحى بضدها وهو الجهل أو جهلية ، كما تصبح المسألة راجعة للوجدان فمن أراد الاعتماد على تجربته مع الله فليؤمن ومن لم تكن له تجربة فليكفر ونبنى على ذلك أن تصبح الدعوة إلى الله والإيمان به مستحيلة حيث تحول الأمر إلى وجدانيات والوجدان لا يقام عليه دليل وحيث أصبح الأمر ظنياً ولا سبيل للقطع فيه فلنترك على زعمهم الأمور خالية من تلك القضية .

١٠- ويتعلق بمسألة المصطلح عملية الحد أو التعريف التى ذكرها المناطقة الصوريون وسموها القول الشارح وجعلوه يتوصل به إلى توصيل معنى المفرد إلى ذهن المخاطب من أقرب طريق ، ووضعوا له شروطاً وأقساماً وتكلموا

لضبطه على الكلى والجزئى، وعلى الصورة القائمة للشئ فى الذهن وعلى ما يصدق عليها فى خارج الذهن مما يجعل مقدمة المنطق العربى مهمة التلخيص لهذا البحث ومهمة الحضور فى ذهن المهتم بمسألة المفاهيم[1].

١١- فالمصطلح إذن يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى فى ذهنه إلى المخاطب من دارسى نفس الفن ، ثم إنه من الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك . كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالى وهذا شائع فى كل العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية .

١٢- وتختلف معانى المصطلح الواحد أيضاً بين العلوم المختلفة ، وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع تعنى فى علم الحديث القول المكذوب المنسوب إلى قائله وزراً فى حين تعنى فى المنطق ما عليه الحمل فى حين تعنى فى مداخل العلوم معنى يقارب هذا وهو ما يتكلم العلم عن عوارضه الذاتية .

١٣- أما عملية انتقال المفهوم أو نقله من الاستعمال التخصصى ومجال الجماعة العلمية إلى مخاطبة عموم الناس فيكتنفها شئ من الخطورة ، حيث يأخذ اللفظ الواحد معان شتى ، طبقاً لمستويات الخطاب وجمهوره ، وبدلاً من عمليات الوضع المنظم التى كان ينبغى أن تتم داخل قاعات البحث لتحقيق هدف توصيل المعلومات وقيام العلم بدوره نرى عملية أخرى يمكن أن نسميها الخط المفهومى ونعنى بها أن يفسر كل مخاطب المصطلح الواصل إليه عبر الصحافة وأخواتها من وسائل الاتصال تفسيراً عشوائياً ، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم ، وحينئذ تظهر المشاحنة والمنازعة ، حيث إن هذا يسبب الخطأ فى الاستعمال طبقاً للخطأ الحاصل فى ذهن المستعمل ، لذا فهو يحمل فى طياته تلبيساً خطيراً.

أما خطأ الإستعمال هذا فهو بالمقارنة بين الواقع وما قام بالذهن كما لو رأى شخص شيئاً فظنه حجراً فسماه به ، فإطلاق الحجر على مدلوله القائم بالذهن صحيحاً وإن كان الشئ الخارجى فى الواقع ليس حجراً ، فإن تبين له أنه طائر سماه به فإن تأكد أنه إنسان أطلق عليه هذا ، فهذه الإطلاقات كذب لمخالفتها للواقع ونفس الأمر على أنها صحيحة بالنسبة لما قام بذهنه من صور[2] ،

---

(١) المنطق الصورى : د . على سامى النشار ، دار المعارف ، ١٩٦٥ .

المنطق الوضعى : د . زكى نجيب محمود ، مجلدان - الانجلو المصرية ، ١٩٥١ .

(٢) الطراز ، يحيى العلوى ٣٦/١ ولذا فهو يرى أن الألفاظ فى اللغة موضوعة للمعنى الذهنى لا الخارجى .

ولذا نبه علماء الإسلام إلى أن من المصطلحات مالا يذكر إلا وسط الجماعة العلمية[1].

١٤- هذا الفصل بين قاعة البحث أو الجماعة العلمية وبين عموم الناس وعوامهم كان فى العصور السابقة منضبطاً ، ولكن بعد تطور وسائل المواصلات الشديد وظهور الطباعة أصبح صوت الدارسين داخل قاعات البحث مسموعاً عند عموم الناس وزال الحاجز الذى بينهما ، فألقى هذا عبئاً جديداً على الواضع حيث ينبغى أن يراعى فى عملية الوضع ثقافة الأمة وإطارها المرجعى، فلم تعد المسألة قاصرة على الجماعة العلمية بل أصبحت تلك المفاهيم شائعة وسط عموم الناس ، بل تدهور الحال وأعطى للعموم حق وشرعية الوضع ، وأصبح للمصطلح عشرات بل مئات التعريفات ، فوصلنا إلى رطانة غير مفهومة بين الباحثين ، فكرّ هذا على جواز الاختلاف بالبطلان وأصبح الذى معه الحق ويؤيده العلم وما ينبغى أن يكون عليه الأمر هو من دعاء إلى قيم دينه وثقافته ومن خرج عن هذا الاطار إنما هو تلاعب بالعلم مضر بالحياة الثقافية ومفسد لها .

ولقد تدهور الحال أكثر عندما خرج جماعة من المثقفين بدعوى أن يكون لكل واحد قاموسه الخاص به ومصطلحاته التى يجب أن تفهم كلامه من خلالها فوصل الحال إلى قطع الصلة بين الباحثين وغدا الأمر مضحكاً بشكل محير .

١٥ - وهنا تبرز مشكلة علاقة الوحى ، وهو مقوم ومعيار مع تلك المفاهيم الشائعة، ومخالفة هذه المفاهيم للوحى ينشأ منه أن يكون رفضنا لها هو موقف واع لا عن تجاهل ، كما أن مشكلة علاقة التراث وكيف اختلف مفهوم ذلك المصطلح عما كان عليه عند السلف ينشأ عنه خوف على ثقافتنا من التناقض من ناحية وحذر من أثر ذلك التغير فى تهميش الإطار المرجعى واختلال السلوك المنبثق عن العقيدة من ناحية ثانية ، ومحاولة للفرار من التبعية الفكرية للغير من ناحية أخرى .

وتبرز أيضاً مشكلة علاقة العرف وتأثيره وتأثره (فى دائرة متصلة) بتلك المفاهيم وما يترتب على ذلك من تغير فى المنظومة الاجتماعية والنسق العرفى العام.

١٦ - قال الف سمرفلت فى مطلع مقاله "الاتجاهات الحديثة فى علم اللغة" الذى نشره فى مجلة ديوجين عدد رقم ١ ص ٦٤ - ٧٠ "إن أهمية اللغة لفهم

---

(١) راجع شرح جوهرة التوحيد للباجورى ص ٦٥ فى قضية استعمال مصطلح القرآن وكلام الله والمصحف... إلخ .

الثقافة حق الفهم أمر أخذ يحس به من يعرضون لدراسة الحضارات ، وذلك لأن أى نظام لغوى تعبير عن نظام ادراك جماعة من الجماعات لبيئتها ولنفسها وإن لم يكن هذا التعبير كاملاً ، ومن ثم فلا يستطيع أن يفهم حضارة ما حق الفهم من يجهل وسيلتها اللغوية فى التعبير .

وقال د . إبراهيم أنيس[1] : اللغة مع أنها مجرد وسيلة ولكن لارتباطها بالغاية الارتباط الوثيق أصبحت فى نظر الإنسان أسمى من مجرد رمز ، ومن المغالاة أن تعد الأصوات اللغوية كالرموز الأخرى فهى أسمى وأرقى ، الأمر الذى يجعلنا كلما سمعنا لفظاً ينطبق به أمامنا نشعر نحوه بالاعتزاز فتتبناه ونعتز به كأنه جزء لا يتجزأ من دلالته أو معناه .

١٧ - وعند التعامل مع أى مفهوم ينبغى الالتفات إلى علم الدلالة وما يشتمل عليه من تحليل لفكرة المعنى ، وعلاقة اللغة بالفكر سواء كان المصطلح مفرداً أو مركباً[2] ، مع مبحث الدلالة عند الأصوليين المسلمين[3] . كما أنه ينبغى الالتفات إلى مسألة الاشتقاق والتعريب وعملية الترجمة بتوسع يمكننا من التعامل الواعى مع المفاهيم موضع البحث[4] .

١٨ - فمن الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك . كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالى ، مثال الأول مصطلح العلم له عند الأصوليين تعاريف وحقائق كثيرة وعند القياس عندهم عرف بأنه إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر

---

(١) د . إبراهيم أنيس - طرق تنمية الألفاظ فى اللغة .

(٢) يراجع فى ذلك :

علم الدلالة د . أحمد مختار عمر - مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع

مفهوم المعنى د . عزمى إسلام - الرسالة ٣١/ الحولية ٦/ كلية الآداب

علم الدلالة عند العرب عادل فاخورى - دار الطليعة بيروت .

- شرح الكوكب المنير الفتوحى النجارى ٤ مجلدات أم القرى مكة - المجلد الأول منه .

(٣) يراجع فى ذلك :.

الاشتقاق والتعريب عبد القادر المغربى - مصر - الهلال ١٩٠٩ .

(٤) يراجع فى ذلك رسالة تحقيق مبادئ العلوم على الصالحى - مطبعة السعادة ١٩٠٧ رسالة فى مقدمات العلوم، محمود عمر الجركسى للطبعة العلمية ١٣١١ هـ .

المبادئ النصرية - نصر الحويجى - مصر ١٣٠٥ هـ .

لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت ، عرفوا العلم هنا بمطلق الإدراك فى حين أنهم عرفوه بأنه الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل فى كل آمر .

وسبب ذلك أن القياس يجرى عندهم فى القطعيات والظنيات ، فناسب تفسير العلم الذى حدث منه الاشتقاق فى لفظ معلوم بمطلق الإدراك الشامل للظن واليقين لا العلم بالمعنى الأخص وهو الإدراك الجازم ... إلخ .

١٩- وتختلف معانى المصطلح الواحد بين العلوم المختلفة وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع فى علم الحديث تعنى القول المكذوب المنسوب إلى رسول الله ﷺ ، فى حين تعنى فى المنطق مثلاً ما عليه الحمل : المبتدأ والفاعل فى الجملة العربية .

٢٠ - ومن الملاحظ أيضاً أنه قد تتم عملية (تدليس) باستعمال الألفاظ التى بإزاء معان معينة فىعلم من العلوم أو فن من الفنون فى الحياة العرفية العامة فيتبادر ذهن السامع أو القارئ إلى معناها عنده ، ويقصد الكاتب عن قصد أو عدم قصد معنى آخر غير ما يتبادر إلى الذهن .

مثال ذلك العلم فى عرف المسلمين يطلق على ما سبق من الإدراك الجازم الثابت.... إلخ. فيشمل علوم العقل والنقل والحس فى حين يستخدمها بعض الكاتبين في الصحافة بمعنى العلم التجريبى القائم على المشاهدة والحس وهذا وإن كان جزءاً من المعنى الشائع عند أهل العرف العام إلا أن مقولة إن قضية الألوهية قضية غير علمية أى خارج قياس الحس ومشاهدته تسبب لبساً كبيراً (قد يكون مقصوداً) حيث يتبادر إلى الذهن من مردود كلمة غير علمية عداء بين العم الذى مازال يعنى اليقين عند عامة الناس ويعنى مضادته للجهل والعلم فى عقول الناس وبين تلك القضية ومقابل العلم الجهل فهى قضية لابد أن تنحى .

وهنا فإن عبارة لا مشاحة فى اصطلاح قد فقدت شرطها وهى أن تستعمل المصطلحات بين أهل الفن الواحد العارفين بمعانيها لا بين أهل فن معين وأهل العرف العام أو بين أهل فن معين وفن آخر .

٢١- وهذا المبحث يعالجه علم الوضع بتوسع وقد كثرت التآليف فيه .

٢٢- كما أنه يحسن أن نحلل الألفاظ إلى معانيها حتى نكون على بينة من الاستعمالات الحقيقية والمجازية للفظة .

فالحقيقة هى استعمال اللفظ فيما وضع له أولاً فى اصطلاح التخاطب والمجاز هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب .

فإن الأسد إذا أريد منه الحيوان المفترس كان هذا حقيقة لأنه وضع فى اللغة

لهذا المعنى ، وإذا قصد به الرجل الشجاع كان مجازاً لأنه يشتمل على شئ من التشبيه .

والقياس الذى فيه إثبات نقيض حكم شئ فى شئ آخر لنقيض العلة تسميته قياساً مجاز لأن حقيقته ما سبق ذكره .

٢٤- وتحليل الألفاظ إلى معانيها يساعد فى فهم استعمالها فكلمة جرى معناها:

١- الانتقال من مكان لمكان .

٢- بسرعة .

٣- مع إرادة .

فإذا قلنا جرى الغلام لكانت تلك الكلمة مشتملة على عناصرها التى حددتها ولو قلت جرى القطار لفقد عنصر الإرادة ولو قلت جرى المطر لفقد عنصر الإرادة والسرعة ويكون بمعنى (سال) الذى فيه الانتقال وليس فيه السرعة فاستعمال اللفظ فى المثال الأول حقيقة والثانى والثالث مجاز إلا أن التجوز فى الثالث أشد منه فى الثانى .

٢٥- وعلم الدلالة قام بدور كبير خاصة الأبحاث الحديثة منه حول هذا الموضوع .

المبحث الثانى

الاصطـــــلاح

المبحث الثانى

الاصطـــلاح

- ١ -

تثير قضية المصطلح بعض المشكلات التى نعالجها فى هذا البحث فـى نقـاط متتالية إن شاء الله تعالى .

وقضية المصطلح تتصل بقضية الوضع ، والوضع ، كما عرفه العلماء[١] جعل اللفظ بإزاء المعنى[٢] ، وهذا قد يكون فى مجـال اللغـة فيسـمى لغويـاً ، ، او العرف فيسمى عرفياً ، والعرف إما عرف الشرع ، أو عموم الناس أو طائفة معينـة منهم ، فيقال : معنى تلك اللفظة شرعاً أوعرفاً أو اصطلاحاً . كـذا وقـد اختلفـوا فى علم الأصـول فـي واضـع اللغـة أى واضـع الألفـاظ بـإزاء المعـانى علـى أقـوال كثيرة[٣]: منها أنه الله سبحانه وتعالى - أى أنها توقيفيـة - واسـتدلوا علـى ذلـك بقوله تعالى : ﴿**وعلم أدم الأسماء كلها**﴾[٤] .

ومنها : أن البشر هم الذين جعلوا اللفظ بإزاء معنـاه واصطلحـوا علىذلـك بالوضع . وقول ثالث يقول : إن الله سبحانه وتعالى ، قد علم آدم بعـض الأسمـاء وعلمه كيف يضع ، ثم بعد ذلك أكمل البشر ، فجعلوا لكل محدث مـن المحدثـات لفظاً جديداً واصطلحوا فيما بينهم عليه.

ومن هذه المذاهب الوقف ، وهو أن هذه القضية ليســت مـن القضايـا التـى ينبغى أن نبحثها ولا يترتب عليها كثير فائدة[٥] .

---

(١) أول من ألف فى الوضع عضد الدين الايجى الذى افرد له كتاباً اشتهر فيما بعد (بالرسالة الوضعية) وذلـك فـى أواسط القرن السابع الهجرى .

(٢) انظر تعريف الوضع وأنواعه وشروطه في المزهر ٣٩/٣٨/١ شرح تنقيح الفصول صـ ٢٠ وما بعدهـا المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البنانى ٢٦٤/١ نهاية السول ٢٩٦/١ التعريفات صـ ٢٢٢ ، ٢٢٦ .

(٣) انظر تحقيق المسألة هل هى توقيف أو اصطلاح فى المزهر ١٦/١ وما بعدهـا المستصفى ٣١٨/١ ومـا بعدهـا إرشاد الفحول صـ ١٢ المسودة صـ ٥٦٢ نهاية السـول ٢١١/١ العضـد على ابن الحـاجب ١٩٤/١ ومـا بعدها الأحكام للآمدى ٧٣/١ وما بعدها فواتح الرحموت ١٨٣/١ الخصـائص ٤٠/١ ومـا بعدهـا التمهيـد للأسنوى صـ ١٣٧ وما بعدها .

(٤) سورة البقرة من الآية /٣١ .

(٥) يؤيد ذلك ما ذكره الطوفي في شرح مختصر الروضة ٥٠٢/٣ ما نصه "والخطب ففـي هـذه المسـألة يسـير أي أمرها سهل حتى لو لم يؤثر في هذا العلم ولا في غيره نقصاً . إذ لا يترتب بها تعبد عملي ولا اعتقـادي ، أى

فعلينا أن نتوقف فيها دون أن تعرف من الواضع ، لأن هذا لا يفيدنا في شئ ومنها غير ذلك مما لا أطيل فيه ، لأنه ليس هو المقصود بالذات .

- ٢ -

و لم يقتصر الأمر على الوضع اللغوى وجعل الألفاظ بإزاء المعانى فى اللغة التى تعارف عليها الناس والتى نقلت الأفكار من ذهن إلى ذهن ، ومن شخص إلى آخر حيث جاء الشرع الشريف بوضع جديد وبألفاظ جديدة بإزاء معانى لم تكن معهودة أمام هذه الألفاظ فى اللغة ، فأصبح عندنا حقائق شرعية ، وحقائق لغوية، والحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى اصطلاح التخاطب[1] .

فإذا أطلقت الصلاة فى لغة الشرع أو عند علماء الشرع انصرفت إلى الأقوال والأفعال المبتدئة بالتكبير المختتمة بالتسليم ذات الشروط الخاصة المعروفة عند أهل الشرع ، على أنها فى اللغة، كانت أولاً تعنى العطف كما نص على ذلك ابن هشام وغيره من أئمة اللغة وفرعوا من العطف الدعاء والصلة وما إلى ذلك من معان أخرى ، وكذلك الصيام والزكاة والحج والنية .

فكل هذه الألفاظ لها فى الشرع معان ولها فى اللغة معان أخرى ، ومعانيها فى الشرع لها ثمة علاقة بمعانيها فى اللغة . ولكن ليس هى نفسها .

وهذا الوضع الجديد لتلك الألفاظ بإزاء معانيها التى حددها الشرع ، وهو ما يسمى بالوضع الشرعى .

- ٣ -

وقد تضع اللغة لفظة بإزاء معنى من المعانى ويأتى العرف فيخرجها عن معناها إلى معنى آخر ، وهذا ما يسمى بالوضع العرفى العام ، فكلمة دابة مثلاً تعنى فى اللغة كل ما يدب على الأرض ، ولكن الناس فى العراق وفى مصر قديماً

-لا يتوقف عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة ، ولا معرفة اعتقاد من اعتقاداتها" ثم بين أن هذه للمسألة تجرى مجرى الرياضات التى ترتاض العلماء بالنظر فيها ، فتكون فائدتها الرياضة النظرية لادفع الحاجة الضرورية .

(١) انظر تفصيل الكلام على الحقيقة وأقسامها في :
شرح تنقيح الفصول صـ ٤٢ وما بعدها المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البنانى ٣٠٠/١ وما بعدها العضد على ابن الحاجب ١٣٨/١ وما بعدها للزهر ٣٥٥/١ وما بعدها الأحكام للآمدى ٢٦/١ وما بعدها إرشاد الفحول صـ ٢١ للمعتمد للبصرى ١٦/١ وما بعدها ، فواتح الرحموت ٢٠٣/١ ، الطراز للعلوى ٤٦/١ - ٥٩ مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني صـ ٢٨٩ .

وحديثاً أطلقوها بصفة خاصة على الحصان وعلى الحمار وبحيث إذا أطلقت كلمة الدابة انصرفت إلى هذا الحيوان بالذات دون سواه .

وهذا مخالف للوضع اللغوى ، ولذلك سمى الوضع العرفى العام ، لأن الكافة والجميع مشتركون فىفهم معناه عند اطلاقه من غير إلى رجوع إلى الوضع اللغوى الأول .

كذلك يتواضع أهل فن معين أو طائفة خاصة من الصناع أو الحرفيين أوغيرها من الطوائف علىألفاظ بإزاء معانى خاصة بذلك الفن أو تلك الحرفة ، حتى إذا أطلق هذا اللفظ عندهم انصرفت ذهنهم إلى ذلك المعنى مباشرة فكان فى ذلك توفير للوقت وللجهد ، وكان في ذلك أيضاً تخاطب سريع بين أهل الفن الواحد ، فهذا ما يسمى بالوضع العرفى الخاص أو ما يسمى أيضاً بالاصطلاح[1].

---

(١) الأسباب التي دعت العلماء إلىوضع للمصطلحات .

السبب الأول : حسب تصورى هو وجود ماهية عامة لها معني وافي ، فلا يمكن أن يوجد لها مصطلح واحد يغطي كافة معانيها فيضطر لوضع عدة مصطلحات كل مصطلح يغطي وجهاً من الوجوه ، على سبيل المثال قولهم : عموم الشمول وعموم للعية وعموم الاستغراق ، هذه مصطلحات ثلاثة لماهية واحدة ، ومثالها قولنا: كل رجل ، فهذه الصيغة تشمل كل فرد من أفراد هذه الماهية بلا شك ، ويثبت الحكم فيها لأحد أفرادها مع غيره سواء بسواء ، فيقال لها عموم للعية ، وأيضاً تدل علي معناها مدلولاً مطابقاً فيقال عموم الشمول وتستغرق كافة الأفراد بهذه الماهية فيقال لها : عموم الاستغراق.

وهنا كذلك مثال آخر بصورة أخري هو عموم البدل وعموم الصلاحية ، مثالها : الفرد للتشر أو رجل متنقل، فهذا يدل على معناه مدلولاً احتمالياً أو بدرجة الاحتمال ، وإذا ثبت الحكم فيه لأحد أفراده ، لا يثبت بالطبع لغيره ، فإذا قلت مثلاً : جاءنى رجل ، فهذا الحكم لا يتناول غير هذا الفرد الذي عينته ولذلك يقال ، ولهذه الماهية عموم الاحتمال ، إذن عموم الصلاحية وعموم البدل وعموم الاحتمال شئ واحد .قد يقول قائل : إن هذه المصطلحات من قبيل المترادفات ، والجواب كلا ، لأن الألفاظ المترادفة تدل علي معناها مدلولاً مطابقاً ، وليس أحد المترادفين بأولي بالمعني من زميله . مثلاً إذا قلنا : حنطة وذرة وقمح فهذه فى الألفاظ كلها تدل علي هذا الطعم المحوج مدلولاً مطابقاً بقطع النظر عن أن هذا اللفظ مفهوم هنا وغير مفهوم هناك أو العكس .

السبب الثانى من الأسباب الذي دعت العلماء إلى وضع للمصطلحات وهو اختلاف مفاهيم المجتهدين في تحديد وظيفة للماهية ، فيضطرهم هذا لأن يضعوا مصطلحات عدة ، فيضع كل مجتهد مصطلح للماهية حسب تصوره لوظيفتها ، مثلاً قال ابن الحاجب المتوفي سنة ٦٤٦ هـ أن الواو تأتى للجمع للطلق وتبعه على ذلك البيضاوى المتوفي سنة ٦٨٥ هـ وعبر بنفس التعبير وقال : تأتى للجمع للطلق.بمعني إذا جاءت لجمع مقيد فلا يصح أن تكون للجمع .

وبناء على كلام ابن الحاجب والبيضاوى فإننا إذا قلنا : جاءنى جمع من الرجال فلان وفلان لا يصح أن نعطف بها ، لأن الجمع مفيد وهذا هو مفهوم اللفظ أو مفهوم التعبير أو مفهوم للصطلح على رأى ابن

ـالحاجب والبيضاوى ، بينما جاء السبكى وهو من كبار الأصوليين على الإطلاق فى القرن الثامن الهجرى وقال : إنها لمطلق الجمع ، لأن مطلق الماهية أعم من الماهية بشرط وجود شئ من المشخصات ، كالسوابق واللواحق التى تسمى بالماهية المخلوطة ، والماهية بشرط ، فليس هناك شئ يسمى بالماهية المجردة والماهية بلا شرط ، بل تسمى بالماهية المطلقة وهى أعم من المجرد فمطلق الماء ، أعم من الماء المطلق ، أو ماء صافى أو ماء عكر أو ماء عذب أو غير ذلك ، وليس هذا من قبيل التقديم الذى يجعله الأصوليون قادحاً من قوادح العلة، فإذا أردنا التمثيل لهذا التقديم الذى يجعله الأصوليون قادحاً من قوادح العلة : نقول : إن البيع فى زمن الخيار أو فى زمن الشرط يفيد الملك بدليل أنه بيع صادر من أهله فيما وجد فى محله ، فيعترض الناظر أو الخصم هل الأصل بيع المطلق الذى لا شرط فيه أم مطلق البيع الذى يعم الصحيح والباطل وغير ذلك الجواب أن الثانى مرفوض ، لأنه ليس المفروض هذا البيع المطلق وإنما المقصود هنا البيع مطلق ، وهو غير موجود فى صورة النزاع لأن الصورة فيها بيع وشرط ، وهنا يكون التقسيم مانع من موانع العلة ويجعلها غير سارية فلا يفيد ، البيع ، المشروط بزمان الخيار ، حتى تنقض مدة الخيار الشرطى ، وليس هذا أيضاً من قبيل قولهم : عموم السلب وسلب العموم بينهما عموم مطلق، فكل عموم السلب يندرج تحته سلب العموم ، لأن عموم السلب يدخل فيه الحكم بالكلية لكل فرد على حدة ، أما سلب العموم فيثبت بالكل كقولنا : لم يكن ذلك، فهذا حكم على الكل بأنه ليس كلياً .

السبب الثالث من الأسباب التى دعت العلماء إلي وضع المصطلح وهو تصور المجتهد أن المسألة فيها حكمان ، فيحتاج لوضع جديد يبرهن فيه على مذهبه ليفرق بين الحكم السابق والحكم الطارئ ومثال ذلك ما وقع لأبي حنيفة حيث رسم البيع الذي لم يشرع بأصله ووصفه بأنه باطل كبيع الملاقيح والمضامين ، أي بيع ما فى أصلاب الآباء وأرحام الأمهات ، وما شرع بأصله دون وصفه وقد سماه بأنه بيع فاسد كالربا ، لأن الأصل فيه بيع لكنه اقترن بوصف جعله فاسداً ، غير أن الشافعية جعلوا الباطل والفاسد لفظين مترادفين علي ماهية واحدة ، قال صاحب الزبد : الفاسد هو الذى فقد بعض شروطه ، إلا أنهم اضطروا إلى التفرقة بين الباطل والفاسد فى أمور منها الحج والعارية والخلع والكتابة والإجارة وغيرها .

السبب الرابع والأخير هو أن التطور الاجتماعى أو اختلاف الأجيال بتباعد الأزمان يندرج تحته قسمان من المصطلحات ، قسم يكون الماهية قد انقرضت أو تخلى عنها الناس ، فيبقى المصطلح مجرداً من مدلوله ، ويتناساه الناس ، مثال ذلك : الأدفية ، وهى الموقدة التى توقد فيها النار وتركب عليها الحلة أو القدر أو المقلاة، وتبنى من أحجار أو طوب أو ما إلى ذلك .

وكانت هذه الكلمة تستعمل عندما كان يستعمل الحطب فيقال لها أدفية . الآن أصبح أهل زماننا غير مستعملين لها ، فيقولون : البوتوجاز ، وأنبوبة جاز وكيروسين وما إلى ذلك فلو نقلنا هذا المصطلح الذى أصبح مجرداً من مضمونه أو مدلوله إلى بوتوجاز وقلنا أدفية بدلا منه ، أظن أنه ليس هناك مانع شرعى أو عقلى يمنعنا من استعماله . لكن قد يستعمل هذا اللفظ أو لا يستعمله وهذا شئ آخر .

القسم الثانى الذى يندرج تحت هذا الباب أن هناك ماكينات تنشأ باعتبار التطور التقنى وترد علينا من هنا وهناك معدات وأجهزة كثيرة لها ماهيات ولكن لا أسماء لها ، فيضطر العلماء المجتهدون لأن يضعوا لها أسماء ومصطلحات تدل عليها أو ترشد إليها ، وهذا يتوقف على العلماء ، ويجب أن يشترط فيها شروطاً حتى يكون المصطلح مقبولاً فى وقت استعمالنا له على هذه الماهية ، وتشمل تلك الشروط أن يكون الواضع لهذا

وبناء على ما تقدم ، فإن الاصطلاح كما هو الوضع العرفى الخاص .

قال ابن عابدين فى حاشيته فى المجلد الأول صـ ٣٦ : "الاصطلاح لغة : الاتفاق".

وقال الشيخ الباجورى فى حاشيته على ابن قاسم فى المجلد الأول صـ ٢٠ . وكذلك قال مثله أبو النجا فى حاشيته على شرح الشيخ خالد على الأجرومية صـ ٧ :

"الاصطلاح لغة مطلق الاتفاق ، فالاصطلاح افتعال من اصطلح على وزن افتعل ، وقلبت التاء طاء لوروده بعد حروف الاطباق الأربعة وهى الصاد والضاد والطاء والظاء .

قال ابن مالك ، طاتا افتعال رد اثر مطبق * والدان وازدد وادكر والابقى .

ولو رجعنا إلى العرف لوجدنا أن صيغة الافتعال تأتى فى اللغة بمعان كثيرة لكن المراد منها هنا التشارط والاظهار فافتعل تأتى للتشارط وتأتى للإظهار ، فالاصطلاح كأنه يشترط فيه تشارط طائفة فى الاتفاق عليه ثم اظهار هذا التشارط ، وسترى أثر ذلك عندما نحدد شروط الاصطلاح .

-المصطلح عالماً ومتصوراً لمعنى هذه الماهية بدقة حتى يستطيع تلك الشرط أن يكون الواضع لهذا المصطلح عالماً ومتصوراً لمعنى هذه الماهية بدقة حتى يستطيع تصور معناها ، وعندئذ يمكنه أن يضع لها مدلولا صحيحا، وهذا يرجع لأهل الاختصاص فى كل آلة أو جهاز .
والشرط الثانى أن يكون المصطلح مطابقاً للوضع اللغوي بقدر الإمكان ، ولا يشترط أن يكون هذا اللفظ متفقاً عليه قبيل الجمهور ، بل يكفي أن يخرج علي وجه من الوجوه التي تقتضيها اللغة ، والشرط الثالث : أن يكون هذا المصطلح مطابقاً أو غير متناقض مع عقيدتنا إذا كان منقولا عن لغة أخري أو ديانة أخري ، مثال ذلك قولهم على سبيل المثال "من حسن الطالع" فنحن لا نؤمن بقراءة الفنجان ولا قراءة الكف ولا فتح المندل فكيف نستخدم عبارة "حسن الطالع" ففي العقيدة لا يجوز استعمال هذا اللفظ ، ونستطيع أن نقول : من حسن الحظ بدلا من حسن الطالع ، وكذلك قولهم : تعاليم الله ، تعاليم القرآن تعاليم الإسلام ، تعاليم الرسول إلى آخره . وهذه مصطلحات لا يجوز استخدامها لأنها مصطلحات كنسية أدخلت علينا وتلقفها الناس واستعملوها دون أن يفكروا ، إذ أن الإسلام ليس تعاليم وإنما هو شريعة ثابتة محكمة لا تقبل التغير ولا التبديل ولا النسخ حتى آخر الزمان ، بينما التعاليم متوقفة على أفكار القائد أو المرشد أو المعلم وتتفاعل بتفاعل أفكاره بشكل يومى والإسلام علم الله وعلم الرسول ليس من هذا القبيل .

- ٥ -

اذن الاصطلاح لغة هومطلق الاتفاق ، أما اصطلاحاً ، ويتحدث عنه الجرجانى فى التعريفات ص ٢٨ ويورد له عدة تعريفات وليس تعريفاً واحداً ، فيقول :

هو إخراج اللفظ من معنى لغوى إلى آخر لمناسبة بينهما ، وقيل هو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى ، وقيل : إخراج الشئ عن معنى لغوى إلى معنى آخر لبيان المراد ، فمرة عبر اللفظ ومرة عبر بالشئ ، ثم قال : وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين ، فرجع ليعبر باللفظ مرة أخرى .

وفى كل تلك التعريفات للاصطلاح ، نرى أنه لا يكون إلا فى الألفاظ التى وضعت لمعان جارية فى فن معين أو علم خاص ، حتى من عرفه بأنه : اخراج الشئ . كما جاء فى التعريف الثالث الذى ذكرناه ، فإنه ينصرف إلى اللفظ ، حيث إن قوله : عن معنى لغوى ، يحتم أن يكون الشئ هنا بمعنى اللفظ . هذا هو الاتجاه الأول فى تعريف الاصطلاح.

- ٦ -

وهناك اتجاه آخر نجده عند أبى النجا فى حاشيته على الشيخ خالد ، يقول : هو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر معهود ، فلم يقل لفظ ، ولكن قال : على أمر معهود بينهم متى اطلق انصرف إليه . وقد سار على هذا المنهج الشيخ الباجورى فى حاشيته على ابن قاسم حيث يقول :

هو اتفاق طائفة على وضع أمر لأمر حتى إذا أطلق انصرف إليه .

وهذا الاتجاه فى تعريف الاصطلاح يدخل فيه الإشارة والعقد والنصب والخط ، وكل أنواع الدوال وما شاكل ذلك ، فهو لا يقتصر على الألفاظ فقط .

بل يدخل باقى الدوال التى تدل على شئ من قبيل الاصطلاح وعلى ذلك فإشارة المرور عندهم من الاصطلاح العام لأنها تمثل عرفا بين الناس جميعاً ، فاللون الأحمر دال على التوقف واللون الأخضر دال على المسير ، وأنا أختار الاتجاه الأول، وأرى أن المصطلح هو اللفظ الموضوع من طائفة مخصوصة بإزاء معنى مخصوص بينه وبين المعنى اللغوى مناسبة .

- ٧ -

إذا وصلنا إلى هذا الحد اعترضتنا أسئلة منها : هل الآلات والوسائل والأدوات وطرق البحث تعد مما يصطلح عليه ، حتى إذا ما عالجنا المصطلح ، فلابد

علينا أن ندخل هذه الأشياء فى كلمة مصطلح ؟ وهل الأشخاص أيضاً يمكن أن ندخلهم تحت طائلة الاصطلاح . إن كلمة جعل اللفظ بإزاء المعنى فى أصلها يمكن أن تشتمل كل ذلك ، لأن المعنى هو الصورة الذهنية للشئ الخارجى ، وقد تكلم العلماء عن الوجودات الأربعة ، وهى وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود على اللسان ، ووجود فى البنان والوجود فى البنان والوجود المتعين المخصص هو الوجود الخارجى الذى له صورة فى الذهن ، ولفظ يترجم عنه على اللسان ، وبالكتابة بما يشير إلى ذلك اللفظ .

فالمعنى إذن يمكن أن يكون لكل شئ ، وباعتبار أن الاصطلاح هو عملية وضع جديد فإن الاصطلاح يمكن أن يشمل كل ما ذكرناه .

- ٨ -

وعلى سبيل المثال ، فإن الدبوس فى اللغة[1] هو آلة من آلات الحرب ويعنى به عند طائفة من الصناع نوعاً من الكماشات ، هذا الدبوس فى اللغة إذا أطلقناه عند العربى لانصرف ذهنه إلى آلة الحرب المعروفة ، وهى كرة بها بروز من جوانب متعددة ، ولها يد يمسكها المحارب ويضرب بها خصمه وعدوه . ولكننا إذا أطلقناها عند طائفة الصناع هؤلاء وقال أحدهم لصبيه : ائتنى بالدبوس ، فلابد عليه أن يأتيه بهذه الآلة المتعارف عليها بين أهل هذه الصناعة بهذا الاسم ، هذا على حين أنه يطلق عند طائفة النساء على ما يشبك به مثلاً . وأطلق فى العصر الحديث على أداة من معدن على هيئة المسمار الصغير[2].

وهكذا نرى أن كلمة واحدة عرض لها الاصطلاح عند طوائف متعددة ، وعلى ذلك يمكن عندما نتعرض لصناعة من الصناعات أو فن من الفنون أو علم من العلوم أن نتعرض ونعد من المصطلح ما يدل على الآلة وما يدل على الوسيلة وما يدل على الأداة وما يدل على طريقة البحث وهكذا ، لأن الاصطلاح فى حقيقته وضع ، وعندما يتوفر الوضع وتتوفر هذه العملية فلا بأس علينا من أن نسمى ذلك اصطلاحاً ، وأن نسمى تلك الألفاظ مصطلحاً .

- ٩ -

بالنسبة للأشخاص إذا ما تأملنا ما بين أيدينا من التراث نجد أن الشافعى رضى الله عنه يطلق كلمة الثقة ، ويريد بها محمد بن إبراهيم بن أبى يحيى ، فإذا

---

(١) انظر لسان العرب لابن منظور ٧٦/٦ .

(٢) راجع المعجم الوسيط ٢٧٩/١ .

قال : حدثنى الثقة انصرف ذهن الرواة عنه إلى ذلك الشخص ، فهم أسموه ثقة لأغراض عندهم تخصه وتخص علمه ، وذلك فى حين أن مالكاً رضى الله تعالى عنه كان يقول : إنه زنديق ولا يقبل الرواية عنه ، وكان الشافعى رضى الله عنه يروى عنه ويجله ويجله ، ويقول الشافعية انهم تتبعوا روايات فيه فلم يجدوا فيها خللا أبداً ، وأما مالك فقد اتهمه بذلك لغموض بينهما رآها كذلك ولم يرها الشافعي .

على كل حال نحن هنا فى اطلاق كلمة الثقة ، على محمد بن ابراهيم بن أبى يحيى ، الذى صار مصطلحاً للشافعي ومصطلحاً لمن أتى بعده في الرواية ، حيث يقول : حدثنا الشافعى قال حدثنا الثقة ، وعلى ذلك تصحح الأحاديث وتضعف بناء على علم مصطلح الحديث .

كذلك جرى علماء الحديث علي أنهم إذا أطلقوا الحسن غير منسوب فإنه ينصرف إلى البصرى ولا ينصرف إلى الحسن بن على ، فإذا قالوا قال الحسن ، انصرف ذهن المحدث بل ذهن الفقيه إلى أن تلك من قول الحسن البصرى وليس من قوله الحسن بن على ، والذى دفعهم إلى ذلك أمر آخر ، وهو أنهم أرادوا أن يتبركوا بذكر الإمامين ، فيكون الحسن بن على إن أرادوا أن يتكلموا عن الحسن بن على ، كما أن مرويات الحسن بن على بسيطة وقليلة ، ولذلك ميز لأنه أقل.

أما مرويات الحسن البصرى فكثيرة ، وفقه الحسن البصرى كبير ، حتى إنه عندما جمع وصل إلى ثمانية مجلدات .

فإذا أطلقت كلمة الحسن عند علماء الحديث أو عند علماء الفقه انصرف ذلك إلى الحسن البصرى فهل هذا اصطلاح ؟ يجد المتأمل أنه ليس اصطلاحا ، لأنه لم تتفق طائفة من الناس لوضع هذه الكلمة بإزاء هذا المعنى بهذه الكيفية .

ولكننى أرى أن كثرة الاستعمال دون نكير من أحد فى قوة المصطلح ، وحتى وإن لم يكن مصطلحاً بالمعنى الفنى الدقيق إلا أنه فى قوة المصطلح .

- ١٠ -

ويظهر لنا الاصطلاح فى مقابلة الأشخاص إذا نظرنا فى أصول الفقه ، فمثلاً هم يطلقون كلمة الإمام ، ويعنون بها الإمام الرازى ، حتى إذا ما قيل فى أى كتاب من كتب أصول الفقه قال الإمام : فهو فخر الدين الرازى المتوفي سنة ٦٠٦ هـ . ولم يخرج عن هذا سوى مختصر ابن الحاجب وهو كتاب أصولى . انفرد ابن الحاجب فيه باصطلاح خاص من بين الأصوليين وأرجع الناس ذلك إلى كثرة تفننه فى العلوم ، فكان إذا أطلق كلمة الإمام فإنه يعنى بها الإمام الجوينى.

وعند الشافعية ، القاضى ، هو القاضى حسين ، فى حين إنه عند المفسرين إذا قالوا قال القاضى ، انصرف الذهن مباشرة إلى القاضى البيضاوى ، فى حين إن المتكلمين إذا قالوا القاضى فإنه ينصرف مباشرة إلى الشيخ الباقلانى ، وكذلك فإن الإمام فى الفقه ينصرف إلى الجوينى وليس إلى الرازى والاسفرائينى إلى أبى اسحاق الاسفرائينى وليس إلى أبى حامد.

يمكن إذن أن نجيب على سؤال : هل الآلآت وماشابهها ، والأشخاص يمكن أن يصطلح عليها بالايجاب .

على أننا يجب أن ننبه إلى أن أسماء الأعلام لاتدخل فى المصطلح ، فمالك والشافعى وأبو حنيفة ليست مصطلحات ، وإنما يدخل منها من صار اطلاق اسمه بهيئة معينة كالحسن غير منسوب، أو وصف كالإمام والقاضى والأستاذ ، أو الكنية أو اللقب تصبح مصطلحاً إذا أطلقت فى فن بعينه ينصرف به أهل ذلك الفن إليه .

وكذلك فإن الآلات والوسائل لابد أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوى فإن لم يخرج عن معناه اللغوى فليس بمصطلح . فكلمة الشاكوش والمشط والحبل وغيرها من الأدوات ، ليست بمصطلحات حيث إن وضعها أمام وبإزاء معانيها من وضع اللغة و لم تخرج عن هذا الوضع إلى معنى جديد ، فكل شخص سواء من أهل الفن أو من خارج أهل الفن يفهم الشاكوش ، شاكوشاً والحبل حبلاً ، فالألفاظ التى خرجت عن معانيها اللغوية هى التى نستطيع أن نسميها مصطلحا ، من هذا يمكن أن نتبين شروط وضع المصطلح وهى :

١ – أن تقوم به طائفة من أهل فن أو علم أو صنعة معينة ، فإن قام به فرد أو فردان ، فلا يصير هذا مصطلح علم إنما يصير مصطلح شخص .

٢ – أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوى إلى معنى جديد ، فإن لم يخرج فليس بمصطلح.

٣– على أن يكون هناك ثمة مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوى ، وهذه المناسبة هى العلاقة التى يتكلم عنها علماء البلاغة فى المجاز المرسل والتى أوصلها بعضهم إلى خمس وعشرين علاقة ، وأحياناً إلى أربعين علاقة عند التفصيل.

٤ - أن يشتهر ذلك المعنى ويظهر بحيث ينصرف الذهن إليه عند اطلاق اللفظ عند أهل الفن ، فإن لم يشتهر لم يؤد وظيفته التى من أجلها كانت عملية الاصطلاح ، وهى أن يصل المعنى إلى ذهن السامع من أقرب طريق للاستغناء به عن الاطالة فى الكلام وعن الشرح المستفيض ، وهذا الاشتهار هو ما يمكن أن نسميه القبول العام من أهل الفن .

- ١٢ -

نأتى بعد ذلك لسؤال مهم هو هل الألفاظ الشرعية اصطلاح . أى هل تعد من المصطلحات .

إذا تأملنا خريطة الوضع التى رسمناها لقلنا : إن الوضع يمكن أن يكون لغوياً أو عرفياً والعرفى إما عام وإما خاص .

وبناء على هذا التقسيم ، فإن الألفاظ الشرعية تعد من قبيل الاصطلاح العرفى الخاص بالشرع ، ومن أجل ذلك نرى فى عبارات الكتاب عبارة "وفى عرف الشرع كذا" أى فى اصطلاحهم ، ولكن لما كان الشرع ليس خاصاً بطائفة معينة من أهل العلوم والفنون، وكان اصطلاحه هذا يعرفه الكل حتى سار شبيهاً بالعرف العام ، فقد قالوا معنى اللفظ لغة كذا ، وشرعاً كذا ، وعرفاً كذا ، واصطلاحاً كذا ، ففرقوا بين الشرعية والاصطلاحية ، وقولهم : لغة وشرعاً وعرفاً أى فى اللغة وفى الشرع وفى العرف العام ، وفى العرف الخاص ، ونرى ذلك مميزاً بين الشرعى والعرفى مثل الخاص والعام الاصطلاحى .

- ١٣ -

ويلخص الشيخ الباجورى هذه القضية فى سطور قليلة ، فيقول : تارة يعبرون بقولهم اصطلاحاً ، تارة يعبرون بقولهم شرعاً ، والفرق بينهما أن الأول يكون فى الأمر المتلقى من الشارع كمعنى الصلاة ، وهى أقوال وأفعال مبتدئة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة . وقد يعبرون بقولهم شرعاً فيما اصطلح عليه الفقهاء من حيث أنهم حملة الشرع.

كما قال الشبراملسى ، وقد نقل هذا عنه العلامة الجمل فى حاشيته على شرح المنهج المجلد الأول صـ ١٣ وكذلك البجيرمى على شرح المنهج للشيخ زكريا الأنصارى المجلد الأول صـ ٩ وقد قال الشبراملى : العرف والاصطلاح متساويان ، وقيل الاصطلاح هو العرف الخاص ، وهو ما تعين ناقله ، والعرف إذا أطلق يراد به العام ، وهو ما لم يتعين ناقله ، وعلى كل فالمراد من العرف والاصطلاح : اللفظ المستعمل فى معنى غير لغوى ، ولم يكن ذلك مستفادا من

كلام الشارع بأن أخذ من القرآن أو السنة وقد يطلق الشرعى مجازاً على ما كان من كلام الفقهاء وليس مستفاداً من الشارع . وإذا نظرنا فى ذلك القول فإننا نرى أن اللفظ الواحد قد يكون له معان متعددة بتعدد العلوم ، ومثال ذلك كلمة المفرد التى تعنى فى علم النحو الكلمة الواحدة ، وهى عند المناطقة والأصوليين : ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وهذا الخلاف فى المعنى يرجع إلى اختلاف العلوم .

وكلمة "الكلام" عند اللغويين تعنى : كل ما أفاد من كتابة أو إشارة أو عقد أو نصب ، بينما تعنى عند النحاة : اللفظ المركب المفيد بالوضع ، وعند الفقهاء كل ما أفسد الصلاة ، ولو كان حرفاً مبهماً أو حرفين وإن لم يفهما .

وهذا ما يسمى كلاماً عند الفقهاء .

أما عند المتكلمين فهو عبارة عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى .

وهكذا نرى كلمة واحدة ومصطلحا واحداً يختلف معانيه باختلاف العلوم وهذا شئ طبيعى .

- ١٤ -

كذلك نجد أن المصطلح يختلف باختلاف المدارس داخل العلم الواحد ، فالواجب والفرض فى أصول الفقه . مترادفان عند الجمهور ، وقد قالت الحنيفة إن الفرض ما ثبت بدليل قطعى ، والواجب ما ثبت بدليل ظنى[1] .

وكلمة : مال ، عند فقهاء الحنيفة ، تعنى موجود قابل للادخار فى حال السعة والاختيار، له قيمة مادية بين الناس ، فى حين إنه عند الجمهور ، ما كان فيه منفعة مقصودة مباحة شرعاً لغير حاجة أو ضرورة ، حتى يخرج من المحرمات التى تباح بالضرورة ، وله قيمة مادية بين الناس .

فعند الحنيفة المال ، منه ما هو متقوم وما هو غير متقوم ، واشترطوا فيه قابليته للادخار ، وذلك خلافاً للجمهور الذى لم يشترط ذلك ، وقد بنى على ذلك كثير من مسائل الفقه .

والمصطلح قد يتطور مدلوله وتعريفه عبر القرون ، وقد يكون الاختلاف فى الصيغة فقط، وقد يكون فى مدلوله أيضاً ومعناه .

فالحكم عند الأصوليين كما قال الغزالى فىآواخر القرن الخامس وأوائل السادس خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين[2] ثم يأتى الشراح ويقولون

---

(١) انظر التمهيد للأسنوي صـ ٥٨ الأحكام للآمدي ٩٩/١ أصول السرخسي ١١٠/١ .

فواتح الرحموت ٥٨/١ القواعد والفوائد الأصولية صـ ٦٣ .

(٢) انظر للمستصفي للغزالي ٥٥/١ .

(... من حيث هو مكلف – ويسمونه قيد الحيثية[1] لأنه أضاف إلى التعريف شيئاً لم يذكره الإمام الغزالى ، ولكن فهمه الناس من كلامه .

فلما عرفته مدرسة الامام الرازى ومنهم البيضاوى قال إن الحكم "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير[2] وهذا تطور فى الصياغة رغم أن المعنى واحد، ثم جاء ابن الحاجب واختلف معهم فى أمر جوهرى ، وهو على ما يطلق الحكم الشرعى، أيطلق على التكليفى فقط أم على التكليفى والوضعى معا فزاد ، أو الوضع[3] .

والمناقشات فى هذا الموضوع كثيرة ، لأن إضافة كلمة واحدة لمدلول ذلك المصطلح تغير مدلوله لتبنيه رأياً معيناً فى مدرسته .

وقد يكون التغيير جوهرياً حتى فى المدرسة الواحدة ، ونجد هذا فى علم مصطلح الحديث. فمثلاً كلمة مرسل ، تطلق عند الأقدمين مثل أحمد وأقرانه على كل سند انقطع فى أى مكان منه ، وبأى عدد ، فى حين أن صاحب البيقونية يقول : والمرسل منه الصحابى سقط وقل غريباً روى ما روى راو فقط .

فغير بذلك معنى المرسل، وسار على هذا المعنى المتأخرون فيما عدا ابن همات الدمشقى ، حيث سار ابن حجر فى النخبة على ما قاله صاحب البيقونية[4] .

وبالطبع ، فإن هذا التطور له أسبابه ، ولكننا لسنا الآن بصدد بحث الأسباب ، بل فى مسألة الاصطلاح ، وكيف تطور هذا الخلاف ليس فى الصياغة فقط وليس باختلاف المدارس أو العلوم فقط ، بل من قبيل التطور الدلالى وعلى ذلك فالمصطلح الواحد قد نجد له فى العلم الواحد أكثر من تعريف لاعتبار من تلك الاعتبارت السابقة ، أو لاختلاف مدخل تعريفه .

---

(١) يقول صاحب مناهج العقول : وقيل : لا حاجة إليه – يقصد الاقتضاء أو التخيير –. لأن قيد الحيثية مقصود، فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف .

انظر مناهج العقول للبدخشي ٣١/١

(٢) انظر المحصول للامام الرازي ١٥/١ نهاية السول ٣٠/١ الابهاج في شرح للنهاج ٤٣/١ معراج للنهاج ٤٥/١ .

(٣) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٢٠/١ .

(٤) انظر لقط الدرر لحسين خاطر العلوي علي شرح نخبة الفكر لابن حجر صـ ٦٣ .

فمعنى الأصل اصطلاحاً يطلق على الدليل ، ويطلق على القاعدة المستمرة ، ويطلق على الراجح ويطلق على الصورة المقتبس عليها إلى آخره[1] .

وليس هناك ما يحدد معنى من تلك المعانى بخصوصها ، بل إن السياق والسباق هو الذى يحدد لنا تلك المعانى فى كل علم من العلوم .

- ١٧ -

وبالنسبة لترادف المصطلحات ، وقد ضربنا من قبل مثلاً حول الواجب والفرض، فالواجب والفرض كما يقول البيضاوى مترادفان[2] بينما قالت الحنيفة : إن الواجب ما ثبت بدليل ظنى ، والفرض ما ثبت بدليل قطعى[3] .

فالواجب والفرض عند الجمهور أو عند مدرسة االرازى أوعند الشافعية مترادفان فلو أطلقت كلمة الواجب أو الفرض عند جمهور الأصوليين ، سنجد أن معناهما واحد ، وكذلك الحال فى السلم والسلف ، "والمساقاة والمعاملة" "والمزارعة والمخابرة" فهذه كلها ألفاظ ترادفت وأصبحت مصطلحات مترادفة سواء فى الأصول أوفى الفقه أو فى غيرهما من العلوم .

- ١٨ -

أما بالنسبة لمسألة تداخل المصطلحات فى العلم التراثى الواحد ، وأعنى بتداخل المصطلحات أى تشابكها ، أى أن يكون للمصطلح الواحد عدة معان ، ويكون لبعض هذه المعانى مصطلحات أخرى ، وتلك المصطلحات لها معان أخرى أيضاً بسبب من الأسباب السابقة وغيرها ، ومثال ذلك كلمة العلة والسبب ، .فالعلة لها تعريف أو تعريفات والسبب كذلك له تعريفات، والجمهور يرى أنهما مترادفان وعلى ذلك يمكن أن أعرف السبب أو أعرف العلة ، بما أعرف به الآخر لأنهما مترادفان ، ولكن الأحناف يرون أن العلة مؤثرة ، وأن السبب معرف وعلى ذلك تفترق العلة عن السبب[4] .

ثم نرى أن السبب له أيضاً تعريفات أخرى ، وأن العلة لها تعريفات أخرى، ومن هنا تتشابك الأمور تشابكاً دقيقاً ، لا يستطيع حله سوى المتخصصين فى

---

(١) انظر نهاية السول ١/١٤ .

(٢) انظر نهاية السول ١/٤٣ الإبهاج في شرح للنهاج ١/٥٥ .
معراج للنهاج ١/٥٣ التمهيد للأسنوي صـ ٥٨

(٣) انظر أصول السرخسي ١/١١٠ فواتح الرحموت ١/٥٨ التمهيد صـ ٥٨ .

(٤) انظر أصول السرخسي ٢/٣٠١ ، ٣٠٢ فواتح الرحموت ٢/٣٠٤ .

ذلك العلم أو فى هذا المجال، فإذا لم تحدد الأمور والمصطلحات تحديداً دقيقاً يحدث اضطراب كبير ، ويؤدى على المدى الطويل إلى نزاع واسع واختلاف وخلاف كما حدث فى تعريف الحسن والقبح ، عند المعتزلة وأهل السنة ، فكان أحدهما يطلق كلمة الحسن بمعنى بينما يفهمها الآخر بمعنى آخر ، وبذلك لا يتصل التخاطب ، ولا تتم القاعدة التى تقول : إن الاستعمال من صفة المتكلم والحمل من صفة السامع والوضع قبلها لأنهما لم يتواضعا على معنى محدد للمصطلحات الجارية فى النقاش وبهذا حدث الخلاف الواسع ، وقد يكون هذا الخلاف قد استقر عند كثير جداً من المعتزلة ، وعند كثير جداً من أهل السنة فيما بعد ، ولكن لم نجد من نبه إليه حتى الآن ، وأنه راجع إلى خلاف لفظى .

وأرى أن هناك جانباً كبيراً من المسألة يرجع إلى تحديد المصطلحات ، وأنه عندما اقتنع المتناظر بمدلولات المصطلحات انتهت كثير من المناقشات حول هذه المسألة ، فالحَسَن والقبح ، أو الحسن والقبح ، هل هو بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته أو أنه ما يستوجب المدح وما يستوجب الذم، فهذان عقليان بالاتفاق أو أنه ما يترتب عليه ثواب فى الآخرة أوعقاب فى الآخرة ، وهذا هو الذى وقع فيه النزاع أعقلى أم شرعى .

فلو أننا حددنا لانتهى كثير من الخلاف حول هذه المسألة .

ولما أنكر كثير من الناس الحسن والقبح العقلى ، ولما وقع كثير من الناس فى تأييده بالمعنى المتنازع فيه ، أو عدم تأييده فى المعنى المتفق عليه ، وهكذا نجد أن هناك مساحات للاتفاق ومساحات للخلاف يمكن أن تظهر عند تحديد المصطلحات .

كما يقول ابن حزم : لو اتفقت مصطلحات الناس لانتهت ثلاثة أرباع خلاف أهل الأرض .

على كل حال فإن الأمر كان يدرس رغم اضطرابه بشئ من الهدوء وطول البال ، وكان - على ما أدى إليه من اضطراب كان مقبولاً أو مقدوراً عليه ولكن الأمر يزداد سوء إذا نظرنا فى اضطراب المصطلحات بين القديم والحديث وعلاقة ذلك بالتلاعب بالمفاهيم وآثار ذلك على قراءة التراث .

وهنا نشير إلى أن قضية المصطلح قد شغلت علماء كثيرين قديماً وحديثاً فألف فيها الخوازمى "مفتاح العلوم" والجرجانى "التعريفات" وهناك كتاب لكاتب مجهول اسمه "تحفة الخل الودود فى معرفة الضوابط والحدود" وألف أبوالبقاء كتاب "الكليات" وهو مطبوع فى خمسة مجلدات ، وهناك أيضاً "كشاف اصطلاحات الفنون" ، للتهانونى وطبع فى إيران فى ستة مجلدات واسطنبول فى مجلدين ، وأيضاً "دستور العلماء" لأحمد نجرو وهو فى أربعة مجلدات ، "والتحفة النظامية فى الفروق" ، "والمفردات في غريب القرآن" للأصفهانى ، وفيه شئ من ذلك ، "والحدود" للكندى ، "والحدود" للفارابى "والحدود" للباجى فى أصول الفقه ، "والحدود" لابن فودة "والحدود" للمرتضى "والمقدمة" للطوسى ، وكثير جداً من الكتب التى اهتمت بهذا الجانب من العلم كما أن هناك من المحدثين من تكلم عن المصطلحات العلمية قبل النهضة الحديثة مثل الأستاذ ضاحى عبد الباقى وقد طبع كتابه فى مصر فى عام ١٩٧٩ .

وهناك الأستاذ الدكتور / محمد رشاد الحمزاوى وكتابه (فى المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها) .

والذى تكلم فيه عن هذه القضية ، وكذلك كتابه "العربية والمحادثة أو الفصاحة فصاحات" ، كما تكلم مصطفى الشهابى فى المصطلحات العلمية والفنية فى اللغة العربية، وللأستاذ الدكتور محمد عمارة بحث بعنوان (منهج فى التعامل مع المصطلحات) قدمه لجامعة الأمير عبد القادر بالجزائر فى ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، وعالج فيه قول "لا مشاحة فى الاصطلاح" وضرب فيه أمثلة كثيرة ، وهناك أيضاً بعض المقالات منها مقالين للأستاذ أحمد أبو حسن "منهج إلى علم المصطلح" "والمصطلح ونقد النقد العربى" وقد نشرا فى مجلة الفكر العربى المعاصر فى العددين ٦١,٦٠ ومقال لمعن زيادة "مدخل لدراسة عصر النهضة" وتكلم فيه عن المصطلحات فى عدد ٢ ، ٣ ومقال لجواد على الطاهر "مصطلحات غربية نضطرب فى استعمالها " فى العدد ٤٧ من مجلة الفكر "وصعوبات الاستعمال المنهجى للمفاهيم" والمصطلح السياسى العربى الحديث" لرضوان السيد .

وهذه الكتب والمقالات لا نقر كل ما فيها ، إنما هى كتب ومقالات تكلمت عن الموضوع ، ويمكن الاستفادة منها بطريقة أو بأخرى فى دراسة تلك المسألة.

المبحث الثالث

التطبيق على شرح مصطلح القياس

المبحث الثالث

التطبيق على شرح مصطلح القياس

إذا كان المبحث الثانى قد اختص بمسألة الاصطلاح والإشكالات التى تواجه هذه المسألة ، وقد ضربنا من كل مثل لتلك المشكلات فى حينه إلا أن إفرادنا لجزء تطبيقى يختص بشرح تعريف القياس كمثال ونموذج مفصل .

والمثال هنا يختلف فى القصد عن الأمثلة الجزئية التى وردت عند كتابة الجزء النظرى الخاص بمسألة الاصطلاح ومشكلاتها فإن هذا المثال يقصد منه إيضاح المنهج المتبع فى تعريف الاصطلاحات من جانب الأصوليين واهتماماتهم بقضايا الضبط والتدقيق إلى الحد الذى يتعامل فيه المؤلف مع الحروف ومعانيها ، وأنه يجب الوقوف عند كل حرف .

وفى هذا السياق يجب أن نكشف عن مجموعة خطوات أساسية متبعة فى هذا المقام تتعلق :

١- بالفهم اللغوى لعناصر تعريف المصطلح وشرحها لغة وما تؤديه من معان .

٢- وبالفهم الاصطلاحى ، ومكان الكلمات فى هذا التعريف بما لا مزيد عليه ومن هنا كان هدف من يقومون به فى مقارنة بين التعريفات المختلفة أن يكون التعريف أضبط وأدق ، فهذا يستدرك على آخر اضافة لابد منها على ما يرى - حتى يتبين معانى الاصطلاح ، وذلك يقترح حذف كلمة حيث لا لزوم لها، وهذا يستبدل لفظ ، لأنه استقر فى ذهنه أن ذلك أدق وأوفق .

٣- كما أن تعريف المصطلح وتمييزه عن غيره مما قد يرتبط به أو يختلط من الأمور التى توضح الفروق بين المصطلحات .

هذا فقط مما يمكن استنباطه من تعريف يتكون من كلمات قليلة ومنها يتبين ذلك المنهج الدقيق والرؤية الفنية الضابطة ، وبذلك نستطيع فهم كلام الأقدمين بيسر وسهولة.

أولاً :

قال البيضاوي رحمه الله تعالي في مختصره :

النص :

[الكتاب الرابع : فى القياس ، وهو اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة عند المثبت] .

-١-

الشرح :

- الكتاب لغة : من الكتب هو الجمع ، يقال تكتبت بنو فلان أى تجمعوا .

واصطلاحاً : اسم لجملة مختصة من العلم اندرج تحته أبواب ففصول غالبا .

و(أل) فى الكتاب للعهد الذكرى الضمنى ، لأنه تقدم مصحوبها ذكراً حيث قال البيضاوي فى أول مختصره هذا : (لا جرم رتبته على مقدمة وسبعة كتب) ، والكتاب مبتدأ ، والرابع صفة له والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر ، والتقدير الكتاب الرابع كائن فى القياس ، والظرف هنا مستقر ، والكلام على حذف مضاف أى فى بيان القياس وذلك بذكر تعريفه وبيان كونه حجة وما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه وأركانه وأقسامه ، وما يتعلق بذلك .

قوله "فىالقياس" : الظرفية هنا مجازية ، لأنه ليس للظرف احتواء ، ولا للمظروف تحيز ، وحينئذ يحتمل أن المصنف شبه مطلق ارتباط دال بمدلول ارتباط ظرف بمظروف ، فسرى التشبيه من الكليات للجزئيات ، واستعار لفظ (فى) من جزئى من المشبه به لجزئى من المشبه على طريقة الاستعارة التصريحية التبعية .

وهى تبعية لجريانها فى متعلق الحرف أولا، وعلى ذلك نقدر مضافاً وهو (بيان) القياس بمعنى تبين.

وفى القياس خبر لقوله الكتاب لأن الفائدة تمت به . وعليه فلا تجرى هنا أعاريب التراجم المشهورة من جواز نصب وجر ورفع الكتاب كما فى اعراب كتاب الصلاة كتاب البيع ونحوها من التراجم الناقصة.

وهذه ترجمة كاملة لوجود ركنى الإسناد : المبتدأ والخبر وهل هى من قبيل علم الشخص ، أو علم الجنس أو اسم الجنس ثلاثة أقوال .

ولقد قسم البيضاوي مختصره فقال في أوله :

لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أ.هـ . وكانت المقدمة فى الأحكام ومتعلقاتها والكتاب الأول فى الكتاب ، والثانى فى السنة ، والثالث فى الاجماع ، والرابع فى القياس ، والخامس فى دلائل اختلف فيها ، والسادس فى التعادل والتراجيح، والسابع فى الاجتهاد والافتاء.

وانما قدم الكتاب على الكل لأنه أصل من كل وجه ولايتوقف على شئ آخر ثم أعقب به السنة لأن حجيتها ثابتة بالكتاب وأخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما ، وأخر القياس لأن الاجماع لا يتحمل الخطأ بخلاف القياس فهو دونها فى الشرف والقوة ، وهو دليل ظنى لا قطعى وكل واحد من الثلاثة الأولى مثبت للحكم ابتداء وأما القياس فليس بمثبت بل هو مظهر لحكم الله سبحانه .

- ٢ -

القياس فى اللغة : فيه أقوال

١- قال الآمدى : القياس معناه التقدير يقال قاس الثوب بالذراع بمعنى قدره به، والتقدير يستلزم المساواة .

٢- وقيل القياس مشترك لفظى بين التقدير والمساواة ومجموعهما فيطلق ويراد منه التقدير مثل قست الثوب بالذراع ، ويطلق على المساواة مثل فلان لايقاس بفلان ويطلق عليهما مثل قست النعل بالنعل أى قدرته به فساواه ، وهذا ما فهمه السعد من كلام العضد .

٣- وقيل مشترك معنوى فمعناه التقدير وهو كلى تحته فردان :

أحدهما : استعلام المقدار والآخر : التسوية ولو كانت معنوية ، ذكره ابن الهمام.

٤- وقيل معناه الاعتبار .

٥- وقيل التمثيل والتشبيه .

٦- وقيل المماثلة .

٧- وقيل الإصابة .

والقياس والقيس مصدران لقاس وهو يتعدى بالباء ، قال الشاعر :

خف ياكريم على عرض يدنسه ... مقال كل سفيه لا يقاس بكا
وهو واوى العين ويائيها تقول ... قاس يقوس وقياسا وقيسا

-٣-

والقياس اصطلاحاً له تعاريف متعددة :

١- عرفه ابن الحاجب فقال : هو مساواة لأصل فى علة حكمه .

٢- وعرفه ابن السبكى فى جمع الجوامع فقال : هو حمل معلوم على معلوم لمساواته له فى علة حكمه عند الحامل .

٣- وقال صاحب الحاصل والبيضاوى وهو اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .

فمن عرفه بأنه مساواة يعتقد أن القياس دليل قائم بذاته كالكتاب والسنة ، سواء أوجد المجتهد أم لم يوجد والذي عرفه بأنه حمل أو تشبيه أو الحاق أو اثبات إلى آخر تعريفاته فإنه يرى أن لاقياس إلا بوجود مجتهد ، لأن هذه الأشياء تحتاج إلى من يقوم بها وهو المجتهد .

والذى سنجرى عليه الشرح هنا تعريف البيضاوى .

- ٤ -

قوله (اثبات) معنى الإثبات ادراك الثبوت أى ادراك النسبة على جهة الايجاب والادراك هو حصول صورة الشئ فى الذهن ، والنسبة هى اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه فحصول صورة ثبوت أمر لأمر هى حقيقة الإثبات ، وان كان يقصد به هنا مطلق ادراك النسبة سواء أكان على جهة الايجاب أم على جهة النفى، وسواء أكان على سبيل الجزم أم على سبيل الرجحان ، وعلى ذلك فهو بهذا الاطلاق شامل للعلم والظن الاعتقاد .

فالعلم : هو الادراك الجازم الثابت المطلق للواقع عن دليل ففيه الجزم والمطابقة للواقع .

والاعتقاد : ادراك جازم سواء أكان مطابقاً أم لا ، والظن : ادراك الطرف الراجح الذى يكون معه احتمال النقيض احتمالاً مرجوحاً فليس فيه جزم .

وانما كان المراد من الإثبات هذا المعنى لأن القياس يجرى فى المثبتات والمنفيات وقد يكون مظنوناً أو معلوماً فمثاله فى النفى : الخمر نجس فلا يصلى به كالخنزير ومثاله فى العلم ، الضرب كالتأفيف بجامع الايذاء فيكون حراماً .

والإثبات كالجنس فى التعريف يشمل كل اثبات ، سواء أكان اثباتا لمثل حكم الأصل فى الفرع وهو ما يعرف بقياس المساواة أو اثباتا لنقيض حكم الأصل فى الفرع لنقيض العلة فيه وهو ما يعرف بقياس العكس .

وقلنا الإثبات كالجنس ، و لم نقل هو جنس : لأن هذا التعريف تعريف بالغاية فيكون رسماً ، وأيضاً يحتمل أن يكون لماهية القياس مفهوم آخر خلاف ما اصطلحوا عليه[1] فلا يكون حداً ، لأن الحد يجب أن يشمل على الذاتيات ، وكذلك باقى التعريف هنا كالفصل وليست فصلاً حقيقيا لأن الماهية لها فصل واحد يميزها عما عداها ، ولا مانع من تعدد القيود[2] .

وإضافة الإثبات إلى لفظ مثل قيد أول مخرج لقياس العكس فلا يسمى قياساً حقيقة وتسميته قياساً مجازاً لأنه يشبهه فى مطلق الالحاق .

وهذه الإضافة من إضافة المصدر إلى مفعوله بعد حذف الفاعل أى : اثبات المجتهد مثل الحكم ، وليس الفاعل المحذوف هو الله لأن القياس من المجتهد لا من الله تعالى .

-٥-

(مثل) اختلف العلماء فى تصور المثل فذهبت طائفة إلى أن تصوره بدهى ، فلا يحتاج إلى تعريف ، وحجتهم :

- أنه لو كان تصوره نظرياً لخلا بعض العقلاء عن تصوره .

- ولكن لا يخلو أحد عن تصوره .

- فهو بدهى .

دليل الملازمة مسلم ، وذلك لأن النظري لا يدرك إلا لأهل النظر والبحث ، ولا يتوفر ذلك فى كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصوره لخلا ذلك البعض التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور، فإذا لم يوجد المتبوع وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق .

---

(١) وهذا خلاف التحقيق ، وحيث إنه مبنى على المعاني الاصطلاحية يجوز أن يكون ماهيات غير ما اعتبره لها أرباب الاصطلاح مساويا لما اعتبروه ، فيكون ما اعتبروه ليس ذاتيا لها بل عوارض فلا يكون أجناسا ولا فصولا ، وهذا مخالف للتحقيق لأن الكليات أمور اعتبارية حصلت بمفهوماتها أولا في الذهن ثم وضعت اسماؤها بازائها فليس لها معان غير تلك المفهومات فهى ذاتية والتعريف بها تعريف بالجنس والفصل فهو حد لارسم والله اعلم .

(٢) اعلم أن الجنس كلي ذاتي مقول علي كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو (كالحيوان)، والفصل كلي ذاتي مقول علي كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب أي شيء هو (كالناطق).

ودليل الاستثنائية أن المشاهد أن كل عاقل يصدق أن الحار مثل للحار ومخالف للبارد ، وعليه فتصور المثل بدهياً وهو المطلوب .

وأعلم أن المراد بتصور المثل هنا تصوره بوجه ما لا بالكنه (الذات) وذهب فريق آخر إلى أن، تصور المثل نظرى فيحتاج إلى تعريف ، وعرفوه بأنه : ما اتحد مع غيره فى جنسه أو فى نوعه.

مثال الأول وهو الاتحاد فى الجنس :

الولاية على الصغيرة فى النكاح مع الولاية عليها فى المال ، فإنه كلاً منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية .

مثال الثانى وهو الاتحاد فى النوع :

وجوب القصاص بالمثقل مع وجوبه بالمحدد فإن كلاً منهما فرد لنوع واحد هو الوجوب.

وأتى البيضاوى بلفظ "مثل" فى التعريف لأمرين :

١- اخراج قياس العكس لأن الثابت به فى الفرع نقيض لحكم الأصل لا مثل له.

٢- أن الحكم الثابت فى الفرع ليس عين الحكم الثابت فى الأصل بل مثلاً له لأن الحكم مشخص معين بمحله والمشخص المعين لايقوم بمحلين ضرورة .

و(مثل) هنا صفة لموصوف محذوف وهو حكم أى حكم مثل حكم معلوم.

والتقدير : اثبات المجتهد حكماً مثل حكم معلوم ... الخ . وزعم بعض الأصوليين أن الصواب حذف كلمة مثل وأن نقول : اثبات حكم ... الخ نظراً إلى أن معنى النسبة أو المحكوم به لا يختلف مع صرف النظر عن التعلق والاضافة ، يتضح من ذلك أن من زاد هذه الكلمة نظر إلى تعلق الحكم وإضافته ومن حذفها لم ينظر إلى ذلك.

وإنما نظر إلى معناه وحقيقته والتحقيق وجوب هذه الزيادة .

-٦-

(حكم) أولا : الحكم فى اللغة القضاء يقال حكم له عليه ، بمعنى قضى ويطلق على العلم والحكمة ، فالحكيم العالم وصاحب الحكمة ، ومعناه فى عرف

أهل العربية النسبة التامة الخبرية كما فى قولك : زيد قائم . فإن الحكم عندهم نسبة القيام لزيد وهذا ماسماه المناطقة القضية ، وسماه الفقهاء المسألة، فالمسألة مطلوب خبرى يبرهن عنه فى العلم بدليل .

والنحاه تسمى النسبة التامة سواء أكانت خبرية أم انشائية الجملة المفيدة .

ثانياً : والحكم عند المناطقة هو عبارة عن ادراك النسبة بطريق الاذعان وتوضيح مذهبهم أنهم يقولون أن المركب الخبرى نحو : محمد جالس يسمى قضية وهذه القضية تشتمل على موضوع وهو محمد ، ومحمول وهو جالس ، ونسبة بينهما وهو تعلق الجلوس بمحمد ، وارتباطه به ، وهل هذه النسبة هى وقوع الجلوس فى حال الإثبات وعدم وقوعه فى حال النفى أو هى شىء آخر غير ذلك، فى هذا خلاف .

فبعضهم يقول : أنها غيره وأن الوقوع واللاوقوع نسبة أخرى تتصف بها النسبة الأولى فيقال إن نسبة الجلوس لمحمد واقعة أو ليست واقعة ، وبعضهم يقول إنها عينه ، فليس هناك نسبة موجودة بين الموضوع والمحمول سوى الوقوع واللاوقوع ، فعلى المذهب الأول تكون أجزاء القضية أربعة : موضوع ومحمول ونسبة يرد عليها الايجاب والسلب ، ونسبة ثانية هى الوقوع واللاوقوع وتسمى النسبة الأولى كلامية فمن حيث فهمها من الكلام تسمى كلامية ، ومن حيث ارتسامها فى ذهن السامع بعد نطق المتكلم بالجملة أو ارتسامها فى ذهن المتكلم قبل نطقه بها تسمى ذهنية لأنها قائمة بالذهن (ذهن المتكلم ذهن السامع) فالنسبة الكلامية والذهنية شىء واحد يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار .

أما النسبة الثانية : وهى الوقوع واللاوقوع فإنها تسمى النسبة الخارجية لحصولها فى ذاتها بقطع النظر عن دلالة الكلام ، لأنها حاصلة فى الواقع خارج التعقل من الكلام ، فإن الوقوع واللاوقوع من واحد منها فى الواقع ونفس الأمر. ويسمى الوقوع واللاوقوع حكماً من حيث ادراكه على وجه الاذعان.

أما على الرأى الثانى فان أجزاء القضية ثلاثة : الموضوع والمحمول والنسبه بمعنى الوقوع واللاوقوع ، وهذا هو الذى عليه المحققون .

ثم إن الوقوع واللاوقوع قد يتصور فى ذاته من حيث أنه تعلق بين الموضوع والمحمول بقطع النظر عن الواقع ونفس الأمر أو تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ، وقد يتصور باعتبار حصوله وعدم حصوله فى نفس الأمر

وفى هذه الحالة لا يخلو إما أن يكون التصور على سبيل التردد وهو الشك ، أو على سبيل الاذعان وهو الحكم . فالنسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع، يتعلق بها ثلاثة ادراكات الأول ادراكها فى ذاتها بقطع النظر عن حصولها فى نفس الأمر وهذا الادراك تصور حصول الشىء فى النفس .

الثانى ادراكها باعتبار حصولها فى نفس الأمر على سبيل التردد وهذا الادراك تصور أيضاً إلا أنه يحتمل النقيض بخلاف الأول .

الثالث : ادراكها على سبيل الاذعان ، وهذا الادراك تصديق وهو المسمى بالحكم ، فالذى يسمى الوقع واللاوقوع حكماً فإنما يريد الوقع واللاوقوع من حيث ادراكها على وجه الاذعان والتصديق كما تقدم .

فالحكم هو ادراك الوقوع على وجه الاذعان والتسليم سواء جرينا على القول الأول وهو أن هناك نسبة الوقوع واللاوقوع ، وسواء قلنا أن أجزاء القضية ثلاثة أو أربعة .

ثالثاً: ومعنى الحكم فى اصطلاح الأصوليين هو : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع . وخطاب الله هو الكلام النفسى القديم والتكليف طلب ما فيه مشقة وقيل هو الزام بما فيه مشقة والوضع جعل شىء بإزاء شىء آخر .

إذا تحرر هذا فكلمة "حكم" التى معناه فى تعريف القياس المراد به هى النسبة التامة الخبرية سواء أكانت شرعية أم لغوية أم عقلية ، وهو المعنى الثانى ، وليس المراد به خصوص الحكم الشرعى المعرف بأنه خطاب الله تعالى ... إلخ وهو المعنى الثالث لأن القياس عند صاحب التعريف وهو البيضاوى لا يختص بالشرعيات بل يجرى فيها وفى اللغويات والعقليات ، فيجب أن يكون التعريف شاملاً لكل ذلك ، وحملها ابن السبكى على الشرعى لأنه المقصود عند الأصولى ولكن حملها على النسبة التامة أولى .

-٧-

(معلوم) المراد من المعلوم المتصور سواء أكان لنسبة معلومة أو معتقدة أو مظنونة وليس المراد به ما تعلق به العلم فقط وهو الادراك الجازم الثابت المطلق للواقع عن دليل وذلك لأن القياس يفيد الظن ، وإفادته للعلم قليلة فوجب أن يراد بالمعلوم ما يشمل الجميع . والمقصود هو ادراك المفرد ، والادراك هو حصول

صورة الشيء فى الذهن فالمعلوم المدرك المفرد الحاصل فى الذهن والمراد من المعلوم هنا هو المقيس عليه وهو الأصل والمحل .

-٨-

(فى معلوم آخر) المراد بالمعلوم الآخر المقيس وهو الفرع وهو : ماثبت فيه الحكم ثانيا ، وفى ذلك إشارة إلى الركن الثالث من أركان القياس ، لأن القياس يشمل على التسوية بين أمرين ، فيستدعى وجود المتساويين ، ثم هو متعلق بقوله المتقدم (اثبات) فإذا جرينا على أن المراد من الإثبات خصوص ادراك الثبوت فالتقدير حينئذ هو التصديق بثبوت مثل حكم معلوم وهو الأصل فى المعلوم الآخر.

وعبر البيضاوى عن الأصل والفرع (حكم معلوم فى معلوم آخر) ولم يقل حكم شيء فى شيء آخر أو حكم أصل فى فرع ليكون التعريف شاملاً للقياس فى الموجودات والمعدومات وإلا كان غير جامع وليكون بعيداً عن إيهام الدور .

وبيان ذلك أن الشيء عند الأشاعرة هو الموجود سواء أكان واجباً أو ممكناً فلا يصدق على المعدوم أصلا عندهم ، وعند المعتزلة الشيء هو الممكن مطلقاً موجوداً أو معدماً فالواجب والمستحيل لايسمى كل منهما شيئاً عندهم جميعاً .

فلو عبر بالشيء لخرج المعلوم عند الأشاعرة سواء أكان ممكنا أم مستحيلا ، ولخرج المستحيل والواجب عند المعتزلة وعلى ذلك يكون التعريف غير جامع .

فالقياس يجرى فى الممتنع مثل : قياس المؤثر من الحوادث مع الله تعالى على الشريك له سبحانه فى أنه لا يجوز أعتقاده لجامع أن كلا منهما يترتب عليه فساد الكون وخراب العالم ، مثال القياس فى الممكن : قياس العنقاء على الغول فى جواز بجامع أنه لا يترتب عليه محال .

كذلك لو عبر بالأصل والفرغ لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه والفرع معناه المقيس وحينئذ يقابل له أن المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون الأصل بعنوان كونه مقيساً عليه والفرع بعنوان كونه مقيساً متوقفين على القياس لكونه هو المشتق منه فتكون معرفة الأصل والفرع متوقفة على معرفة القياس مع أن المفروض معرفة القياس هى المتوقفة على معرفتهما فيكون التوقف قد حدث من جانبى التعريف والمعرف وهو حقيقة الدور ، فالدور توقف شيء على ما يتوقف على ذلك الشيء .

وإنما كان التعبير بالأصل والفرع موهماً للدور ولايستلزمه لأنه قد يمنع بمانع وهو: أن الأصل يراد به هنا ما يبنى عليه غيره ، والفرع قد يراد به ما بنى على

غيره وأخذهما فى التعريف بهذا المعنى لا يحقق الدور، لأن القياس يتوقف عليها وهما لايتوقفان عليه لعدم الاشتقاق منه ، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد وليس هذا دوراً .

و(آخر) ممنوعه من الصرف للوصفية ووزن أفعل الذى مؤنثه لا يقبل التاء فإن مؤنث آخر أخرى . قال ابن مالك :

ووصف أصلى ووزن افعلا ممنوع تأنيث بتاء كأشهلا

فأحمر التى مؤنثها حمراء بألف التأنيث الممدودة وفعلى بالضم والقصر كأفعل التفضيل أو مالا مؤنث له أصلاً كأكمر لكبير كمرة الذكر ، وآدر لكبير الآدرة لا تصرف للوصف الأصلى وهو فرعية المعنى ، ووزن أفعل وهو فرعية اللفظ ، لأن هذا الوزن أصل فى العمل وهو به أولى لدلالة الهمزة على معنى التكلم فيه دون الاسم .

وآخر معناه : أحد الشيئين ويكونا من جنس واحد ، قال المتنبى:

ودع كل صوت غير صوتى فإننى أنا الصائح المحكى والآخر الصدى

وقد يأتى بمعنى غير . قال امرؤ القيس :

إذا قلت هذا صاحب قد رضيته وقرت به العينان بدلت آخرا

فمن حملها على معنى أحد الشيئين يلاحظ أن الأصل والفرع يشتركان فى الحكم أحدهما عن طريق النص والآخر عن طريق القياس ، ومن حملها على معنى، غير ، لاحظ اختلاف ثبوت الحكم فى كل من الأصل والفرع.

-٩-

(لاشتراكهما فى علة الحكم) أل فى كلمة الحكم عوض عن مضاف إليه والمعنى : حكم الأصل وذلك بأن توجد العلة فى الفرع لابقدرها ، فلا يضر كونها فى أحدهما أقوى ، كالاسكار فإنه فى الخمر أقوى منه فى النبيذ ، فالاشتراك المقصود هنا هو الاشتراك فى الذات لا الاشتراك فى القدر الذي يحقق مطلق المساواة وهنا إشارة إلى الركن الرابع من أركان القياس وهو العلة وذلك لأن القياس لا يوجد بدونها بل هى أهم أركانه .

وهذا القيد قيد ثان مخرج لاثبات الحكم فى المحل الآخر بواسطة النص أو بواسطة الاجماع ، فلا يكون ذلك قياساً ، مثال النص : ثبوت الحرمة فى النبيذ لقوله عليه السلام : «كل مسكر حرام» .

ومثال الاجماع : ثبوت الإرث للخالة كما ثبت للخال لأن الاجماع قائم على أن الخالة تعطى مايعطاه الخال ، وقد ثبت الإرث للخال بقوله عليه السلام : «الخال وارث من لا وارث له» .

والعلة هى الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم ، أى يوجد الحكم عند وجودها وينعدم عند عدمها .

وهى قد تكون منصوصة أو مجمعاً عليها أو مستنبطة بإحدى المسالك الأخرى أو مدركة بمجرد فهم اللغة .

وقد أطلقها البيضاوى فى التعريف ، لم يقيدها بأنه (لا تكون مفهومة من اللغة) وذلك ليكون التعريف شاملاً مفهوم الموافقة عند من ذهب إلى إن دلالة مفهوم الموافقة قياسية لا لفظية وهم جمهور الشافعية .

أما من ذهب إلى أن دلالته لفظية فيتعين عليه أن يقيدها بهذا القيد ليكون التعريف مانعاً من دخول مفهوم الموافقة حيث إن دلالته غير قياسية عندهم .

-١٠-

(عند المثبت) أى فى ظنه واعتقاده فهو متعلق بقوله لاشتراكهما فى علة الحكم والمراد بالمثبت : القائس ، سواء أكان مجتهداً مطلقاً كالأئمة الأربعة وهو من يقعد القواعد التى يجتهد بمقتضاها أم كان مجتهداً فى المذهب وهو الذى يقلد من قعد القواعد ولكنه يجتهد فى استنباط الفروع على مقتضاها مثل أبى يوسف ومحمد بن الحسن من أصحاب أبى حنيفة ، وأبى القاسم وأشهب من أصحاب مالك والمزنى والبويطى من أصحاب الشافعي وأبى بكر الخلال من أصحاب أحمد، أو كان مجتهد فتوى وهو من اجتهد فى ايقاع الأحكام على الواقع فقط كالكمال بن الهمام الحنفى والغزالى الشافعى فإنهما صارا مفتيين فى المذهب وقائسين لصورة على أخرى ، وليس المراد به مايشمل المقلد لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد مسلما فلا تعلق له بالقياس و لم يقل المصنف عند المجتهد لأنه يفهم منه المجتهد المطلق فيخرج مجتهد المذهب والفتوى مع أن قياسهما صحيح فيكون التعريف غير جامع . كما أن القياس عند البيضاوى يجرى فى العقليات واللغويات وفائدة الاتيان به فى التعريف شمول التعريف للقياس الصحيح والفاسد .

فالقياس الصحيح هو ثبوت حكم الأصل فى الفرع لاشتراكه فى العلة مع الأصل باعتبار الواقع ونفس الأمر أى ما عند الله تعالى والقياس الفاسد باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط ، ووجه الشمول أن الاشتراك فى العلة عند الاطلاق ينصرف إلى الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر فقط ، لأن الحقيقة يتبادر منها عند الاطلاق الفرد الكامل ، وهو الصحيح دون الفاسد فلو لم يقيد الاشتراك بالاشتراك عند المثبت لفهم أن المدار فى القياس على الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر ، لا باعتبار ما ظهر للمجتهد وبذلك يكون التعريف قاصراً على القياس الصحيح ، فيكون غير جامع لكل أفراد الحقيقة فلما قيد الاشتراك بقوله عند المثبت فهم من هذا أن المدار على الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد فان وافق ذلك ما عند الله تعالى فهو القياس الصحيح وإن لم يوافقه فهو القياس الفاسد ، وبذلك يكون التعريف شاملاً للنوعين ، وهذا عند المخطئة الذين يرون أن الحق واحد ، وأن المصيب واحد وما عداه مخطىء ، وإن كان الكل مثاباً لقوله عليه السلام : "من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد" ومن هنا يعلم أن المصوبة وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب لأن الحق متعدد إذا عرفوا القياس بمثل هذا التعريف فلابد لهم من زيادة هذا القيد وهو عند المثبت لأن تركه يقضى بأن القياس لا يتحقق في أى فرد من أفراده ضرورة أن الاشتراك فى العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر لاعبرة به عندهم وإنما المعول عليه الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط .

وكلمة عند تستعمل لمعانى ، فتكون بمعنى الحضرة مثل عندى زيد ، وبمعنى الملك مثل عندى مال وبمعنى الحكم مثل زيد عندى أفضل من عمرو أى فى حكمى ، وهنا معناه الحكم أى فى حكم المثبت ، مثلها قولنا على مسألة فقهية عند الشافعى كذا وعند أحمد كذا أى فى حكم الشافعى أو أحمد ، فهى متعلقة بالنسبة الكلامية حيث دخل القياس الصحيح والفاسد فى التعريف .

و (عند) ظرف مكان تصلح للحاضر والغائب والقريب والبعيد وتقول عندى مصحف وتقصد أنه حاضر معك أو تقصد أنه ببيتك ويكون قريباً من مكانك أو بعيداً أى فى ملكى وهى ظرف زمان تقول استيقظت عند الفجر ، وهى منصوبة على الظرفية ولا تجر إلا بمن خاصة مثل (قل كل من عند الله) ولا تدخل عليها سواها .

قال البيضاوى رحمه الله تعالى :

قيل : الحكمان غير متماثلين فى قولنا : لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا : تلازم ، والقياس لبيان الملازمة ، والتماثل حاصل على التقدير ، والتلازم والاقتران لا نسميهما قياسا .

ثانياً : مناقشة التعريف والأجوبة عنها[1] :

وقد وردت على تعريف البيضاوى مناقشات ثلاثة سوف نقررها ونفصل القول فيها ونبين الأجوبة الصحيحة التى تدفعها وتمنع ورودها .وقد حدث اشتباه بين أولها وثانيها وظنهما الكثيرون مناقشة واحدة والفرق بينهما إنما هو من جهة تقريرهما وبيان سبب ورودهما كما سيتضح لك ويظهر ، والخطب فى مثل ذلك أمره سهل محتمل .

المناقشة الأولى : أن هذا التعريف (أى تعريف القياس بالاثبات) تعريف بالمباين فيكون تعريفاً باطلاً .

وقد اختلف الكاتبون فى شرح هذا التباين المزعوم وبيان سببه والعلة فيه فقال بعضهم : إن حقيقة القياس هى : المساواة بين المعلومين الأصل والفرع فى الواقع وهى غير الإثبات فيكون تعريف القياس بـه تعريفاً بما يباينه ، وعلى هذا التوجيه يكون هذا الاعتراض فى غاية الضعف والتفاهة .

وجوابه ظاهر معروف فيما تقدم لك فى بيان منشأ الخلاف بين الأصوليين فى تعريف القياس وأن حقيقته المساواة أو نحو الإثبات فارجع إليه .

وقال بعضهم : إن (الإثبات) الذى عرف القياس به عبارة عن نتيجته ونتيجة الشيء غير حقيقته، فتعريفه به تعريف بالمباين له .

وقد أجاب غير واحد عن هذا : بمنع أن (الإثبات) نتيجة القياس وإنما نتيجته هى الثبوت أى : ثبوت مثل حكم الأصل فى الفرع .

وهو جواب مشهور ولكنه ضعيف وناشيء عن التأثر ببعض الأجوبة عن المناقشة الثانية الآتى ذكرها مما ستقف عليه وذلك لأن (الإثبات) أى التصديق بالثبوت متوقف على نفس هذا الثبوت فإذا كان الثبوت هو النتيجة فيكون الإثبات متوقفاً على هذه النتيجة أو بتعبير آخر :

(١) انظر سلم الوصول للمطيعى .

يكون نتيجة لها ونتيجة الشيء غير الشيء فيكون الإثبات غير القياس وليس بحقيقة له بل هو أمر متوقف على نتيجته .

والجواب الصحيح إذن هو ما صرح به بعض المحققين من أن هذا التعريف مراعى فيه قيد محذوف من أوله مقدر ذكره وتقديره : دليل ذو اثبات أى : دليل مثبت حكم الأصل فى الفرع للاشتراك فى العلة .

المناقشة الثانية : أن هذا التعريف يستلزم الدور فيكون تعريفاً باطلاً ووجه استلزامه الدور : أن إثبات مثل الحكم فى الفرع هو نتيجة القياس وثمرته .

ونتيجة الشيء تتوقف عليه . فيكون الإثبات متوقفاً على القياس فجعله جنساً أو جزءاً فى حد القياس وتعريفه يقتضى توقف القياس على ثبوته فيلزم الدور.

ولك أن توجه هذا الاستلزام بعبارة قد تكون أوضح وأصح وأجود وأدق فتقول: إن القياس يتوقف على الإثبات : لأنه تعريف له والمعرف يتوقف على التعريف ، وأن الإثبات يتوقف على القياس: لأنه نتيجة له والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك فلزم من ذلك أن يتوقف القياس على نفسه وهو دور.

وهذه المناقشة أوردها الآمدى وأقرها وزعم: أنها اشكال مشكل لا محيص عنه ولا مخلص منه.

وقد أجاب الأسنوى عنه : بأن الدور إنما يلزم أن لو كان التعريف حداً مع أنه ليس بحد بل هو رسم ، وزعم : أن امام الحرمين الجوينى أشار إلى هذا الجواب فى كتاب البرهان .

وهذا الجواب ضعيف بل غير صحيح لأنه مبنى على تسليم أن الإثبات المذكور نتيجة لقياس وحينئذ فيتوقف الإثبات عليه سواء أكان التعريف المشتمل على هذا الإثبات حداً أم رسماً فالدور لازال لازماً وكون التعريف رسماً لا يدفع مثل هذا التوقف .

وأجاب بعض الكاتبين بجواب آخر هو : منع أن الإثبات -الوارد فى التعريف - نتيجة القياس بل نتيجته : ثبوت مثل الحكم فى الفرع الذى يترتب على الإثبات وينشأ عنه . ثم قال وبذلك يتبين أن هذا الإشكال فى غاية الضعف لأنه : مبنى على أن نتيجة القياس الإثبات مع أنها الثبوت .

وهذا الجواب غير صحيح أيضاً : لأنه مبنـى علـى أن الثبـوت مـترتب علـى الإثبات وناشيء عنه مع أن العكس هو الصحيح كما ذكرناه وعلى ما سنبنيه ونثبته . ثم أن بعض المحققين لم يرتضيه وزعم : أن التحقيق فى الجواب يقطع النظر عن كون نتيجة القياس الثبوت أو الإثبات هو : أن هذا التعريف فـى أولـه حـذف تقديره : دليل ذو إثبات كما بيناه فى الجواب الصحيح عن الاعتراض السابق .

ولكن هذا الجواب وإن أفاد فى دفع التباين فلا يفيد فى دفع الدور لأن لفظ (إثبات) -مع التقدير- لازال وارداً جزءاً فى التعريف ولذلك نقـول : أن الجـو الصحيح الذى يدفع هذا الدور ويمنعه هو ما ذكره بعض المتأخرين مـن الشـافعية : مع أن لتوقف الأول أى توقف القياس على الإثبـات إنمـا هـو : توقـف مـن حيـث التصور فى كل منهما أى : أن تصور القياس الكلى يتوقـف علـى تصـور الإثبـات الكلى فى أى حكم أى: يتوقف على تصور إثبات مثـل حكـم معلـوم فـى معلـوم آخر للاشتراك فى العلة .وأن التوقف الثانى أى : توقف الإثبات علـى القيـاس إنمـا هو توقف من حيث التصديق فى كـل منهمـا أى : أن التصديـق بـالثبوت الخـاص يتوقف على تصور الإثبات الكلى فى أى حكـم أى : يتوقـف علـى تصـور إثبـات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر للاشتراك فى العلة.

وأن التوقف الثانى أى : توقف الإثبات على القياس إنما هو توقف من حيث التصديق فى كل منهما أى : أن التصديق بالثبوت الخـاص يتوقـف علـى التصديـق بالقياس الخاص بثبوت الحرمة فى النبيذ مثلا متوقف على التصديق بمقدمات القياس الجزئـى أى : علـى التصديـق بثبـوت الحكـم (الحرمـة) فـى الأصـل وهـــو الخمـر والتصديق بأن : العلة فى هذا الحكم (حكم الأصل) هى الإسـكار والتصديـق بـأن هذه العلة موجودة فى الفرع وهو النبيذ .

فجهة توقف (القياس) على الإثبات مختلفة مـن جهـة توقـف الإثبـات علـى القياس فاندفع الدور وارتفع الاشكال .

هذا وقد بقى ما زعمه الأسنوى : من أن أمام الحرمـين الجوينـى قـد أجـاب عن هذه المناقشة بما ذكره فنقول : إن هذا الزعم باطل من أساسه وأن المناقشة التى أجاب عنها إمام الحرمين ليس الأمر فيها جارياً على ما فهمه الأسنوى بل حاصله: أن الإمام قد عبر عن هذا التعريف - أى تعريف القياس بالإثبـات -بـالحد فقـال : ويحد القياس بالإثبات (أو حد القياس الإثبات) مع أن الإثبات خاصة مـن خـواص القياس ولازم له فكان الواجب عليه التعبير بالرسم دون الحد لأن الحـد إنمـا يكـون بالذاتيات لا بالخواص والعرضيات .

وأجيب عنها : بأن المراد بالحد من كلامه رضي الله عنه مطلق التعريف أى : القول الشارح للماهية الجامع المانع بقطع النظر عن كونه بالذاتيات أو بالعرضيات كما هو اصطلاح الأصوليين أى : سواء أكان حداً أم رسماً عند المناطقة أخص من التعريف وقسيم للرسم وهو عند الأصوليين مساو للتعريف وأعم من الرسم فلا يعترض باصطلاح على اصطلاح .

المناقشة الثالثة : ما ذكره بعض الأصوليين ، من أن هذا التعريف غير جامع لجميع أفراد المعرف ، فيكون تعريفاً باطلاً وذلك : لأنه قد اشترط فيه تماثل الحكمين وتساوى العلتين فلا يشمل -حينئذ- قياس العكس [قياس العكس هو اثبات نقيض حكم فى معلوم آخر لوجود نقيض علة فيه ولنذكر مثالاً لذلك يوضحه وذلك بعد التمهيد له بمقدمة قصيرة هى أن الفقهاء ، قد اتفقوا على أن من نذر (أن يعتكف صائماً) فإنه يشترط الصوم فى صحة اعتكافه فلا يصح هذا الاعتكاف بدونه ومن نذر (أن يعتكف مصلياً) فإنه لا يشترط الصلاة فى صحة اعتكافه وإن كانت هذه الصلاة واجبة بنذرها فلا يجب جمعها بل يجوز التفريق بينهما .

واتفقوا كذلك على أنه لا تشترط الصلاة فى صحة الاعتكاف المنذور نذراً نظلقاً أى مجرد عن نذرها معه .

فالصلاة ليست شرطاً فى صحة الاعتكاف أصلاً لا فى حالة نذرها معه ولا فى حالة عدم نذرها .

ثم اختلفوا فى أنه هل يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف المنذور نذراً مطلقاً أى مجرداً عن نذر الصوم معه ؟ على قولين :

القول الأول : أنه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف فلا يصح الاعتكاف بدونه وهو لبعض الفقهاء كأبى حنيفة .

القول الثانى : أنه لا يشترط الصوم فى صحة هذا الاعتكاف فيصح الاعتكاف وهو قول الشافعى .

بعد هذا التمهيد نقول أنه قد استدل أبو حنيفة لمذهبه هذا بما يتضمن صورة لهذا النوع من قياس العكس المعترض به فقال :

إنما يشترط الصوم لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لأنه لما كان الصوم واجباً حالة نذره فى الاعتكاف (أى : لما كان الصوم مع وجوبه بنذره مع

الاعتكاف شرطاً فى صحته) كان شرطاً له (أى الاعتكاف) حالة الاطلاق قياساً على الصلاة فإنها لما تكن واجبة حالة نذرها فى الاعتكاف (أى لما لم تكن شرطا فى صحة الاعتكاف بنذرها معه وأن كانت بهذا النذر واجبة فى ذاتها) لم تكن شرطا له (أى الاعتكاف) حالة الاطلاق ، فالحكم الثابت فى الأصل -أعنى الصلاة- هو : عدم كونها شرطاً فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق والعلة فى هذا الحكم كونها غير واجبة فيه بالنذر أى : غير شرط فى صحته بنذرها معه ، والحكم الثابت فى الفرع -أعنى الصوم- هو كون الصوم شرطاً فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق والعلة فى هذا الحكم : كون الصوم واجباً فى الاعتكاف بالنذر أى شرطاً فى صحته بنذره معه . فافترق الأصل والفرع فى هذا القياس حكماً وعلة كما تبين وظهر بمالا مطمع فى وضع منه .

أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول : لا نسلم أن التعريف غير جامع لكل أفراد المعرف بل نقول أنه جامع لها لأننا لا نعرف القياس من حيث هو بل نعرف قسماً من أقسامه وهو قياس المساواة ، ولا شك أن كل فرد من أفراد المساواة يدخل تحت هذا التعريف لأن حكم الفرع فيه يماثل حكم الأصل ولا يناقضه كما أن العلة فيه أى الفرع مساوية للعلة فى الأصل .

أما قياس العكس فليس من أفراد المعرف وهو قياس المساواة فلا يضر خروجه عن التعريف بل نقول أن خروجه عن التعريف أمر ضرورى لابد منه وإلا لزم أن يكون التعريف غير مانع .

الجواب الثانى : لا نسلم أن هذا التعريف غير جامع وما ذكره المعترض -مما سماه قياس العكس- إنما هو فى الواقع قياس استثنائى مشتمل على مقدمتين : أولهما الملازمة وثانيهما الاستثنائية وكلتا المقدمتين بحاجة إلى دليل يبينها ويثبت صحتها .

ودليل الاستثنائية الاتفاق ، ودليل الملازمة قياس شرعى أصولى . وهذا القياس الاستثنائى قد استدل به أبو حنيفة لإثبات مذهبه عن طريق إبطال نقيضه -أى نقيض هذا المذهب- وتفصيله هكذا .

لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف المطلق لم يكن واجباً ولا لزمه بشرطه بالنذر لكن اللازم باطل أى لكن الصوم وجب ولزم بشرطه بالنذر وإذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو أى هذا الملزوم :

عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف المطلق وإذا بطل الملزوم ثبت نقيضه وهو أن الصوم يشترط فى صحة الاعتكاف وهو المطلوب .

أما الاستثنائية ، فثابتة ، بالاتفاق على ما تقدم بيانه فى التمهيد . وأما الملازمة ، فدليلها قياس أصولى من النوع الذى يستعمله الفقهاء ولا يخرج عنه وهو أن الصوم إذا لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق ، فإنه لا يجب شرطه بالنذر قياسا على الصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطاً له بالنذر والجامع بينهما هو عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق .

فتبين من هذا أن القياس المعترض به مشتمل فى الواقع على قياس استثنائى وعلى نوع من القياس الأصولى المعروف ذكر لبيان الملازمة فى هذا القياس الاستثنائى .

وعلى ذلك نقول : ما الذى يعتمد عليه الخصم المعترض فى أصل إيراد قياس العكس ؟ أيعتمد على القياس الذى هو لبيان الملازمة ؟ وهو القياس الأصولى. أم يعتمد على التلازم أى على القياس الاستثنائى نفسه فإن اعتمد الخصم على الأول وزعم أنه قياس العكس قلنا أن هذا غير وارد ، لأن الأصل والفرع فى هذا القياس بالنظر إلى حكميها والجامع بينهما متماثلان لا متناقضان غير أن تماثلهما حاصل على التقدير والفرض وذلك : لأنه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق يلزم أن لا يشترط أيضا حالة النذر ،كما أن الصلاة لعدم اشتراطها فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق لا تشترط فى صحته حالة النذر ، فأثبت عدم وجوب الصوم ولزوم اشتراطه بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة ولزوم اشتراطها بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف حالة الاطلاق .

والجامع : كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة هذا الاعتكاف. ومثل هذا القياس يشمله التعريف فإن قوله (إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر) أعم من أن يكون التماثل المذكور فيه حقيقة أو تقديراً والتماثل فى القياس المتقدم حاصل على التقدير ، كما بيناه فيكون التعريف شاملاً له .

وإن اعتمد الخصم على الثانى ، أى على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن حد القياس وحقيقته لكن يضر ذلك فى التعريف ولا يبطله بل يجب خروجه عنه وعدم شموله لأن هذا التلازم ليس مقياساً عند الأصوليين فإن علم أصول الفقه إنما يتكلم فيه على القياس الذى يستعمله الفقهاء ، فى الفقه . والفقهاء إنما يستعملون قياس العلة دون غيره . وأما ما عداه .كالتلازم والاقترانى فإن الذين يسمونها قياساً

هم المناطقة ، إذ القياس عندهم : قول مؤلف من أقوال وقضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو المدعى المطلوب إثباته .

القياس عندهم أعم منه عند الأصوليين والقياس عند الأصوليين أخص من قياس المناطقة وداخل فيه ويسمى عندهم أى عند المناطقة : قياس تمثيل ، والتلازم عند المناطقة يعبر عنه بالاستثنائى سواء أكان بأن أم بلو وأما الاقترانى فكقولهم (كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية) فكل وضوء لابد فيه من النية.

هذا ومنشأ الغلط فيما يسمى عند بعضهم بقياس العكس هو :

أن كل ما صرح به أبو حنيفة فى الاستدلال -فى المثال المتقدم- وهو قوله (لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف ، لم يكن واجباً بالنذر كالصلاة) مما بيناه ووضحناه بما لا يحتاج إلى زيادة .

ففهم المعترض أن هذا القول المذكور هو كل دليل أبى حنيفة فى محل النزاع ثم ظن أنه قياس أصولى يريد رَضِيَ اللهُ عَنهُ به إثبات مذهبه ووجد أنه لا يثبت هذا المذهب -حينئذ- إلا بالتكلف والصنيع الذى يحقق الصورة التى وضحناها وبينا فيها الاختلاف فى كل من الحكمين والعلتين .

وفات هذا المعترض أن هذا القول المذكور ليس كل دليل أبى حنيفة بل بعضه وأنه ليس دليلاً أصولياً بل هو دليل استثنائى طويت استثنائيته وصرح بملازمته مع الإشارة إلى قياس أصولى يثبت هذه الملازمة . كما ذكرناه وفصلناه وقررناه وبيناه والله أعلم بالصواب .

خاتمة

ومن هذا كله يتبين لنا كيف صِيغ تعريف مصطلح القياس بطريقة تدل على تشابك العلم فى منظومة متكاملة .

وكيف تضمن ذلك التعريف أركان القياس ومذهب المعرف تجاه تلك الأركان وشروطها ، وتميزه بذلك عن المدارس الأخرى التى ترى غير ما ذهب إليه صاحب التعريف ، وكل هذه الهيئة المتكاملة ينبغى أن يستحضرها القائلون بالتغيير أو التجديد أو إعادة الصياغة أو التيسير أو غير ذلك مما نسمعه الآن حول العلوم الشرعية وأصول الفقه خاصة .

وربما أن القضايا التى تتعلق بالاصطلاح انشاءً واحتلالاً لها موضع آخر يحتاج منا إلى استكمال عناصر القضية ، ومراعاة الوجوه المختلفة فى الوضع والاستعمال والحمل ، فذلك مما يحسن التنبيه إليه فى مقام آخر .

وذلك مثل تحديد من هم أهل الفن ، وشروط انشاء المصطلح ، ومحاولات احتلاله ، وقضية الشيوع غير المنضبط ، وحالة الفوضى فى المفاهيم والاصطلاح ، والفرق بين المفهوم والمصطلح ، وبين حال التنوع الذى يوضحه نموذج القياس ، وقضية نقل الاصطلاحات وتأثيرها والخلل فى الوضع ، ولغة التلقى ، ولغة الأداء ولغة العلم وكذا اللغة المستخدمة فى الخطاب العام والعلاقة فيما بينها ، والشغب فى قضية الاصطلاح ، وما يترتب عليها من مفاسد .

وهذا مما يحسن أن نفرد له بحثاً خاصاً يكمل القضية ، ويجلى بعض جوانبها العملية ، فى حال اضطربت فيه المصطلحات والمفاهيم جملة مما أثر على حياتنا العلمية والثقافية والفكرية والحضارية عامة .

والله ولى التوفيق .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



هذا الكتاب

شاع في العقود الأخيرة التلاعب بالمفاهيم والمصطلحات شيوعاً كاد يقضي على هوية الأمة الإسلامية ، وأصابها بحالة من الفوضى تعكسها الأزمة الفكرية التي تمر بها الأمة حالياً فالتلاعب بمصطلحات السلف الصالح ، أو عدم فهم معانيها يؤدي إلى كارثة علمية محققة ، وانهيار تام لأركان العلم وضياع لمفاهيمه .

و من هذا المنطلق يأتي هذا الكتاب (*المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم*) ليعالج نظريا وتطبيقيا قضية المفاهيم والمصطلحات ، من خلال البحث النظري المتعمق للقضية ، والوقوف أمام الاصطلاح وصوره وأنواعه في الفكر الإسلامي ، ثم تطبيق القواعد المنهاجية في شرح المصطلح على واحد من المصطلحات الأصولية الهامة وهو مصطلح القياس .

ويعد الكتاب ثمرة من ثمرات مشروع بحثي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هو مشروع المفاهيم ، ويتضمن الكتاب مبحثين : *الأول* مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات و الاصطلاح مع التطبيق على شرح مصطلح القياس ، و *الثاني* الدراسة التطبيقية و كيف صيغ تعريف مصطلح القياس بطريقة تدل على تشابك العلم في منظومة متكاملة ، وكيف تضمن هذا التعريف أركان القياس ومذهب المعرف تجاه تلك الأركان وشروطها ، وتميزه بذلك عن المدارس الأخرى وهو ما ينبغي أن يستحضره القائلون بالتغيير أو التجديد في العلوم الشرعية وأصول الفقه خاصة .

